Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 3 (1916)

Artikel: Albert der Grosse und der heilige Thomas von Aquin als Begründer der christlichen Philosophie

Autor: Horváth, Alexander

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762795

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ALBERT DER GROSSE UND DER HEILIGE THOMAS VON AQUIN ALS BEGRÜNDER DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE[1]

Von Dr. ALEXANDER HORVÁTH O. P.

I

DIE KULTURHISTORISCHE BEDEUTUNG ALBERTS UND THOMAS'

Solange man die kulturellen Bestrebungen des 13. Jahrhunderts vom damaligen Milieu unabhängig, ja aus einer ganz entgegengesetzten Perspektive beurteilt hat, mußten wir manche sonderbare Urteile hören. So konnte der berühmte und sehr verdiente Forscher Karl Prantl[2] in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts über die größten Vertreter der mittelalterlichen Wissenschaft ohne jeden Widerspruch in einem Tone schreiben, den man selbst fü die Gelehrten dritter Klasse als herabwürdigend ansehe müßte. Albert den Großen schlechthin zu einem Materiallieferanten des Mittelalters, den hl. Thomas aber zu einem mittelmäßigen und unklaren Kopf zu degradieren, gehört zu jenen schwerwiegenden Irrtümern, welche die ernstere und gründlichere Geschichtsforschung nie verzeihen und um derentwillen sie immer erröten wird. Das Zeitalter dieser gerechteren Forschung kommt uns immer näher, von ihrer Blütezeit sind wir jedoch noch sehr weit entfernt. Weltanschauungsfragen trüben noch die Augen mancher Forscher und die Notwendigkeit der objektiven Darstellung des damaligen Milieus und insbesondere der Mangel des bis zu einem gewissen Grad unbedingt erforderten Erlebnisses der mittelalterlichen Denk- und Empfindungsweise wird auch in Zukunft die Quelle vieler verworrenen Urteile bleiben.

---

[1] Teilweise erschienen in der ungarischen Jubiläumsschrift: A szent Domonkos-rend multjából és jelenéből. Budapest 1916.

[2] Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 3. Bd., p. 89 ff. Leipzig 1867.

Die Klarheit und Sicherheit des Blickes unserer Historiker wurde besonders durch die Anwendung zweier verkehrter Gesichtspunkte gehindert. Man betrachtete nämlich das Mittelalter als eine Epoche, die ganz außerhalb der kulturellen Entwicklung der Menschheit lag, oder dieselbe nur aufzuhalten vermochte. Mit einem Wort, man beachtete nicht, mit wie vielen Fäden unsere Kultur an die des Mittelalters geknüpft ist. Hierzu kommt ein zweiter, nicht minder gefährlicher Gesichtspunkt, nach welchem von den wissenschaftlichen Bestrebungen vergangener Zeiten das gleiche zu erwarten ist, was die neueren aufzuweisen vermögen.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts hat sich nämlich die Überzeugung immer mehr und mehr herausgebildet, daß der Philosoph unbedingt neue Lehren, ja Weltanschauungen bieten muß, falls er dieses Namens würdig sein und die Hochschätzung der Mit- und Nachwelt verdienen will. Und da das Streben nach dem unbedingt Neuen eine ganze Reihe neuer und das Vergangene einfachhin negierender Systeme erzeugte, haben unsere Historiker das gleiche Maß auch auf die wissenschaftlichen Strebungen vergangener Zeiten unwillkürlich angewendet und, weil sie dies im Mittelalter nicht fanden, konnten auch die größten Gelehrten vor ihrem Richterstuhle nicht bestehen.

Den Weg einer nüchterneren Beurteilung hat die historische Betrachtung der modernen Philosophie geebnet. Nachdem man einsehen mußte, daß so viel Neues nur eine Variante aus dem schon längst abgeschlossenen Gedankenkreis und dem Wörterbuch der immerwährend philosophierenden Menschheit ist, mußte der Reiz der Neuheit nachlassen. Heute sind wir davon um so mehr befreit, je mehr es uns gelingt, in die Gedankenwelt der Vorfahren einzudringen und je weniger die äußere und durch die Zeitumstände gegebene Schale uns von dem tieferen Eindringen zurückhält. Als man weiter die philosophischen Neuheiten aus einer größeren Entfernung und mit ruhigeren Augen betrachtete und die Fäden, welche unsere Kultur mit der des Mittelalters verbinden, entdecken mußte, konnte man sogar den Vorfahren eine gewisse Hochschätzung nicht versagen.

Die Epoche der allgemeinen Hochschätzung des 13. Jahrhunderts ist freilich noch nicht gekommen. Soviel jedoch konnte die gerechtere und nüchternere Forschung

erreichen, daß ernste Männer ihre Bestrebungen nicht mehr verspotten und daß man sogar bereit ist, ihren Resultaten und Forschungen in den literarischen Erzeugnissen der Gegenpartei Platz zu gewähren. Unserseits können wir dies mit großer Genugtuung konstatieren, da man auf diese Weise auch drüben zum Bewußtsein kommt, daß in jenen bisher so niedrig eingeschätzten Jahrhunderten eine sehr rege wissenschaftliche Bewegung stattfand, die, wenigstens bezüglich der Philosophie, nicht hinter der neuesten steht.

Die kulturhistorische Bedeutung des 13. Jahrhunderts ist in jener gewaltigen geistigen Bewegung zu suchen, die den Zusammenstoß der heterogensten Elemente erzeugte und aus welcher eines siegreich hervorging und seine richtunggebende Rolle bis zu unseren Tagen beibehielt. Große Männer treten in diesem bewegten Zeitalter auf. Eine Menge kleinerer Geister wird von manchen unter ihnen in einen verderblichen Strom mitgerissen; es fehlen jedoch auch solche nicht, welche den Strom aufzuhalten und ins richtige Beet zu leiten suchen. Unter diesen ragen besonders zwei Namen hervor — der selige Albert der Große und der hl. Thomas von Aquin. Mit diesen zwei Namen ist die größte Tat der 13. Jahrhunderts verknüpft: die Verpflanzung des Aristotelismus auf christlichen Boden, seine Verschmelzung mit der christlichen Gedankenwelt und damit die endgültige Lösung so mancher brennender Probleme. Ihr Streben beschwor eine Menge großer Probleme herauf und zog den heftigsten Widerstand der Zeitgenossen nach sich. Fordert man von den kulturellen Bestrebungen etwas unbedingt Neues, so müssen wir diesen hervorragenden Gelehrten des 13. Jahrhunderts den Tribut unserer Hochschätzung schon aus diesem Grunde zollen: sie haben ihren Zeitgenossen Neues geboten — wie dies schon der heftige Widerstand beweist —, aber sie haben auch allen kommenden Jahrhunderten etwas ganz Neues gebracht, indem sie Probleme, die seit den ersten christlichen Jahrhunderten die Geister quälten, mit einer so genialen Intuition durchschauten und lösten, daß ihre Lösung seither niemand mehr zu korrigieren vermochte, ja das Bedürfnis einer solchen Korrektur sich gar nicht herausstellte.

Ihr gemeinsames Verdienst ist, daß sie in einer Zeit, in welcher auch Männer von schärfstem Verstande nur herumtappten, klar sahen und daß sie den Weg aus dem

Labyrinth der damals so brennenden Probleme fanden. Die große Arbeit haben sie gemeinsam verrichtet, so daß der großartige Reinigungsprozeß auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie nicht als ausschließliches Verdienst des einen oder des anderen angesehen werden kann. Ohne Albert, den Meister, würden wir heute keinen Thomas haben und ohne Thomas, den genial systematisierenden Schüler, wäre die große Arbeit Alberts umsonst gewesen.

Ihre geistige Veranlagung zeigt manche entgegengesetzte Züge, sie ergänzen sich jedoch gegenseitig. In Albert scheinen die großen Philosophen des Altertums wieder aufzuleben. Wie diese, will auch Albert das ganze Gebiet der Wissenschaft umfassen. Er forscht überall, er möchte alles wissen und sehen, die ganze erreichbare Wahrheit möchte er sich und seinen Mitmenschen zu eigen machen. Der Charakter der Allgemeinheit ist auch seiner literarischen Tätigkeit aufgedrückt, die in ihrer Gesamtheit die Enzyklopädie der damaligen Wissenschaften bietet. Er kannte die damals erreichbare griechische, arabische und lateinische Literatur, so daß selbst sein großer Gegner Roger Bacon ihm den Tribut der vollsten Anerkennung zollen mußte: „Vere laudo eum plus quam omnes de vulgo studentium, quia homo studiosissimus est et vidit infinita et habuit expensum, et ideo multum potuit colligere in pelago actorum infinito[1].“

Solche enzyklopädische Werke waren in jener Zeit ziemlich zahlreich. Der Mitbruder und Zeitgenosse Alberts, Vinzenz von Beauvais, hinterließ uns auch ein ähnlich angelegtes Werk[2], aber niemand vermochte diese Enzyklopädie so selbständig, auf einer so breiten und doch wissenschaftlich wohlbegründeten Grundlage zusammenzustellen als Albert. Die Enzyklopädien vor ihm sind meistens Materialsammlungen, welche die wissenschaftlichen Erzeugnisse der Vorfahren im Auszug bieten. Albert geht weiter. Sein Werk verrät die enzyklopädische Form nur in bezug auf die Vollständigkeit, inhaltlich macht es den Eindruck der eigensten Arbeit des Verfassers. Seine Methode ist die sogenannte paraphrastische, welche auf wörtliche Anfüh-

[1] Fr. Rogen Bacon: Opera quaedam hactenus inedita. Ed. Brewer, London 1859, p. 327.

[2] Speculum maius.

rung und wörtliche Auslegung weniger Gewicht legt: für sie ist der Gedanke ausschlaggebend[1].

Diese Methode ist zwar geeignet, die Selbständigkeit[2] des Kommentators oder des Schülers zu dokumentieren, hat aber, insbesondere bei Albert, manche Schattenseiten. Die enzyklopädische Arbeitsweise gestattete ihm oft nicht die vielseitige Betrachtung des Gegenstandes, die vollständige systematische Zusammenfassung und die synthetische Einfügung der einzelnen Wahrheiten in das Gesamtgebiet der Wissenschaften. Beim Studium seiner Werke fühlt man Schritt für Schritt eine gewisse Unentschlossenheit. Man gewinnt oft den Eindruck, daß er nur auf der Suche ist, das letzte Wort aber einem anderen, mehr konzentrierten und tieferen Geiste überlassen will. Die paraphrastische Methode aber hindert ihn nicht selten an der historisch treuen Erklärung der Vorfahren, was bei jener Arbeitsleistung, die er sich vorgenommen hat, gewiß keinen unbedeutenden Mangel bedeutet[3].

Den letzten Grund dieser Mängel können wir außer in der schon erwähnten Geistesrichtung Alberts noch in seinen ziemlich bewegten Lebensverhältnissen suchen. Derjenige, der so viele öffentliche Ämter bekleidete wie er, konnte die zum tieferen Studium und Eindringen so sehr erforderten Mußestunden nicht nach Belieben auswählen. Hierbei muß man bedenken, daß die erwähnten Mängel viel mehr von den Kritikern der späteren Jahrhunderte wahrgenommen werden, als sie zeitgeschichtlich betrachtet

[1] In bezug auf Aristoteles erklärt dies Albert ausdrücklich in I. l. Phys. tract. I. a 1. „Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius, quaecumque necessaria esse videbuntur; ita tamen, quod textus eius nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia et supplentes quaecumque minus dicta in sententia Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt."

[2] Alberts ziemlich energische Erklärung in VIII. Phys. tract. I. a. 14. scheint überhaupt seine diesbezügliche allgemeine Stellungnahme zu charakterisieren. „Qui credit Aristotelem fuisse Deum ille debet credere, quod numquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc proculdubio errare potuit, sicut et nos." Die unbedingte Verehrung der Autorität im Mittelalter dürfte doch nicht so sklavisch sein, wie man es oft vermuten wollte!

[3] Die wohlbekannten historischen Irrtümer und Ungenauigkeiten dürften neben anderen zeitgeschichtlichen Symptomen sicher auf diese Methode Alberts zurückgeführt werden.

dem Werke selbst immanent sind. Alberts Tätigkeit müssen wir ja, wenigstens auf dem Gebiet der endgültigen philosophischen Begründung des christlichen Glaubens, wenn auch nicht als schlechthin erstes, doch mehr oder weniger als ein Anfangsstadium bezeichnen. Auf dieser Stufe aber müssen wir manches entschuldigen oder anders beurteilen, als es bei Werken des vollendeten Ausbaues der Fall ist. Albert stellt ferner auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Bestrebungen des Mittelalters durchaus keinen Grenzstein dar. Er ist bloß der Begründer einer großartigen wissenschaftlichen Bewegung, der bescheidene Anfänger, der fleißige Sammler und endlich der Vorläufer eines größeren Geistes.

Diese Anerkennung hindert uns aber keineswegs, ihn unter dem Namen „der Große" zu verehren. Sein scharfes, tiefblickendes Urteil in die zu lösenden Probleme, das seine eigene wie auch der Zeitgenossen Aufmerksamkeit endlich einmal auf das zur wissenschaftlichen Begründung des Christentums einzig geeignete philosophische System gelenkt hatte, würde allein hinreichen, ihm dieses Epitheton zuzueignen. Hierzu kommt aber noch ein anderes, wichtiges Moment, das große Männer charakterisiert, daß nämlich Albert einerseits von den zahlreichen Angriffen der gegenseitigen Bestrebungen nicht von seinem Vorhaben abgeschreckt wurde, anderseits aber in der Verwirklichung seines Planes eine solche Mäßigung an den Tag legte, daß man in seinen Werken keine Spur jener unduldsamen Methode findet, die alle gegenteilige Meinungen niedertreten will und hiermit auch ihren eigenen, berechtigten Ansprüchen das Grab bereitet. Diese weise Mäßigung, besonders den damals üblichen, sehr angesehenen und zeitgeschichtlich durchaus nicht unberechtigten Strömungen gegenüber hat schließlich gute Früchte gezeitigt: Albert fand den Weg zum Herzen seiner Zeitgenossen. Anfangs nur sporadisch, bald aber in größeren Scharen, sammeln sich Schüler um ihn, so daß die von ihm inaugurierte Richtung schon in einigen Dezennien im Tone einer allgemeineren und viel tiefer empfundenen Pietät genannt wird, als dies anfangs der Fall war[1], obwohl sein Name nicht mehr auf der Fahne

[1] Die verachtungsvollen Bemerkungen Roger Bacons sind bekannt. Wenn er die Schüler und Anhänger Alberts nur als „vulgus insanum" bezeichnen kann, so ist seine Hochschätzung vor dem Meister

steht, sondern der seines großen Schülers und Vollenders. Denn derjenige, dessen Haupt vielfach auch die Lorbeeren Alberts schmückten, saß zu seinen Füßen und Albert erkannte mit der Intuition des großen Genius in ihm den Verwirklicher seiner Ideale und mit der Selbstlosigkeit der großmütigen Seelen wiederholte er die Worte des anderen großen Vorläufers: illum oportet crescere, me autem minui!

Auf dem Gebiete der spekulativen Wissenschaften mußte Albert fast seinen ganzen Ruhm seinem Schüler, Thomas, hinterlassen. Da aber dieser seinem Meister nicht auf das Gebiet der Naturwissenschaften folgte, könnte man meinen, daß wenigstens in diesem Fach keine andere glänzendere Gloriole auf die bescheidene Krone Alberts einen Schatten wirft. In der Tat sprechen oft auch die modernsten Fachmänner mit großer Begeisterung von den naturwissenschaftlichen Leistungen des mittelalterlichen „Zauberers", welche einen tiefen Sinn für die Empirie, für die Anwendung wiederholter Versuche und anderer ganz modern klingender Mittel bezeugen [1]. Trotzdem gehört auch hierin nicht ihm der erste Platz in der Hochschätzung der Gelehrten: die Glorie seines großen, offenen Gegners ist noch immer größer als die Alberts. Anerkennung und

auch nicht besonders groß, selbst wenn er dieselbe öfters auszusprechen sich genötigt sieht. Von gleichem Geiste scheinen auch die Lobsprüche Sigers inspiriert worden zu sein.

[1] Alexander von Humboldt, Kosmos, Stuttgart und Tübingen 1847, II. Bd., p. 283 f.: „Albert der Große... muß auch als Selbstbeobachter in dem Gebiete der zerlegenden Chemie genannt werden. Seine Hoffnungen waren freilich auf die Umwandlung der Metalle gerichtet; aber, um sie zu erfüllen, vervollkommnete er nicht bloß die praktischen Handgriffe in Behandlung der Erze, er vermehrte auch die Einsicht in die allgemeine Wirkungsart der chemischen Naturkräfte. Über den organischen Bau und die Pflanzenphysiologie enthalten seine Werke einzelne überaus scharfsinnige Bemerkungen. Er kannte den Schlaf der Pflanzen, das periodische Sichöffnen und Schließen der Blumen, die Verminderung des Saftes durch Verdunstung aus der Oberhaut der Blätter, den Einfluß der Gefäßbündel auf die Ausschnitte des Blattrandes. Er kommentierte alle physikalischen Schriften des Stagiriten, doch die Tiergeschichte nur nach der lateinischen Übersetzung des Michael Scotus aus dem Arabischen. Ein Werk Alberts des Großen, welches den Titel führt: Liber cosmographicus de natura locorum, ist eine Art physischer Geographie. Ich habe darin Betrachtungen aufgefunden über die gleichzeitige Abhängigkeit der Klimate von der Breite und Höhe des Ortes, wie über die Wirkung des verschiedenen Einfallswinkels der Sonnenstrahlen auf die Erwärmung des Bodens, die mich sehr überrascht haben."

Ruhm suchte er niemals in seinem Leben, sonst wäre er mit und nicht gegen den Strom geschwommen. Soweit man aber aus den immer lauter hörbaren Stimmen urteilen kann, ist die Zeit der Rehabilitation Alberts nicht mehr weit entfernt. Denn wenn man einmal das Hauptgewicht nicht auf die materielle Betonung der Empirie legt, sondern auf deren formellen Charakter, den sie von seiten der verschiedenen philosophischen Grundlagen erhält, so wird der Wert der Rivalen Alberts gewiß abnehmen und der Meister erhält doch den Kranz, der ihm schon längst gebührt hätte[1].

Ganz andere Fähigkeiten und Veranlagungen leuchten uns beim hl. Thomas entgegen. Der enzyklopädische Zug tritt bei ihm ganz in den Hintergrund. Mit Begeisterung hängt er an der gesamten Wirklichkeit, an allen Wissenschaften. Er kennt jedoch das Maß seiner eigenen Kräfte genau und ist vom Bewußtsein durchdrungen, daß ein Mensch nur einen winzigen Teil der Gesamtwahrheit in sein Inneres aufzunehmen und sich ganz zu eigen zu machen imstande ist[2]. Aus diesem Grunde will er das Werk und die Methode seines vielwissenden Meisters nicht fortsetzen, sondern vervollkommnen und vollenden. An selbständige naturwissenschaftliche Forschungen denkt er nicht. Er nimmt die Resultate der damaligen Wissenschaft einfachhin an, bei Gelegenheit spricht er auch seine Überzeugung aus, inwiefern man diesen eine absolute oder aber nur zeitgeschichtliche Bedeutung zuschreiben darf, aber eine fachmännische Autorität erstrebt er auf diesem Gebiete keineswegs. Die gleiche weise Mäßigung tritt bei ihm auch in bezug auf die übrigen Wissenszweige seiner Zeit zum Vorschein[3]. Er kennt zwar alles und ist in jedem Probleme seiner Zeit zu Hause, will sich jedoch auf ein

---

[1] Vgl. Manser: Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles. Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol. XXVII. Höver: Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Limburg 1912.

[2] Seine diesbezüglichen Grundsätze spricht er in II. Metaphys. lect. I aus.

[3] Von geistiger Zersplitterung bewahrten ihn auch seine sonstigen Lebensverhältnisse. Öffentliche Ämter bekleidete er weder innerhalb noch außerhalb des Ordens und somit ist er jener Ruhe teilhaftig geworden, ohne welche man in der Wissenschaft nichts Großes schaffen kann.

genau begrenztes Gebiet — auf die eigentliche Philosophie und Theologie — beschränken.

Zur Bearbeitung dieses mächtigen Gebietes ist im 13. Jahrhundert keine Arbeitskraft so geeignet als die seinige. Beide Wissenschaften stellen nämlich zu jener Zeit zwei vollständig getrennte, ja vielfach feindselig gegenübergestellte Mächte dar. Dieser Zustand konnte, gerade weil er unnatürlich ist, nicht lange dauern und mußte früher oder später sehr traurige Folgen nach sich ziehen. Das Problem der Annäherung und Versöhnung war schon lange aufgeworfen, eine glückliche und befriedigende Lösung konnte jedoch nur ein solches synthetisches Genie darbieten, als es der hl. Thomas war. Seine staunenswerte Literaturkenntnis wie auch die Vorarbeiten seines Meisters gaben ihm das nötige Material an die Hand, der oft fast zu gewagte hohe Flug seines Geistes aber ließ ihm die Probleme aus einer solchen Höhe erscheinen, in welcher die angeblichen Gegensätze der beiden Wissensgebiete verschwinden, die wirklichen aber infolge einer überirdischen und von allen Leidenschaften gereinigten Betrachtungsweise sich den Bestrebungen des ausgleichenden Geistes leichter anschmiegen. Seine geniale Intuition ließ ihn den Mittelweg erblicken; er sah, daß sein Meister ihn schon teilweise gefunden hatte, und ohne in die Fußstapfen der kleineren, zerstörenden Geister zu treten, verbessert und vervollkommnet er mit geschickter Hand dort, wo dies möglich ist, bald aber tritt er mit staunenswerter Energie den destruktiven Richtungen entgegen.

Albert und Thomas kann man demnach nicht voneinander trennen und wir müssen sie, wenn wir ihr eben bestimmtes Verhältnis vor Augen halten, unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt behandeln. Nur so viel möchten wir noch hinzufügen, daß, während die wahrhaft epochemachende Tätigkeit und Bedeutung Alberts sich auf die Philosophie bezieht und auf seine theologischen Werke das Siegel der Unentschlossenheit und Unsicherheit noch mehr aufgedrückt ist als auf die philosophischen, der hl. Thomas dagegen auf beiden Gebieten Unsterbliches geleistet und beiden Wissenszweigen eine ewig gültige Direktion gegeben hat.

II

VERSCHIEDENE AUFFASSUNGEN ÜBER DEN WERT DER PHILOSOPHIE UND ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON GLAUBE UND WISSEN

Die spezielle Bedeutung Alberts und Thomas' wurde in ihrer glücklichen Stellungnahme zur Philosophie bestimmt. Damit wir die kulturhistorische Tragweite dieser Tatsache würdigen können, müssen wir etwas zurückgreifen und die eben als unnatürlich bezeichneten Zustände überblicken. Die Schilderung der Geistesrichtung vergangener Jahrhunderte wird uns zeigen, warum die eigentliche Begründung der christlichen Philosophie erst im 13. Jahrhundert zu einer geschichtlichen Tatsache wurde und worauf sich die begründende Tätigkeit Alberts und des Aquinaten bezieht. Letztere erstreckt sich auf drei Punkte. Erstens hört durch ihre Wirksamkeit der unnatürliche Zustand auf, der aus einer unbedingt feindseligen Gegenüberstellung der Philosophie und Theologie stammte. Zweitens brechen sie mit dem prinzipiellen Standpunkt jener Richtung, auf deren Fahne zwar der Name eines der größten Gelehrten des Christentums stand, die aber bleibende und prinzipiell ganz zuverlässige Gesichtspunkte zu bieten nicht imstande war. Endlich überwinden sie den größten Feind ihres Standpunktes, den Averroismus, der eben aus der Verdrehung ihrer eigenen Philosophie, des Aristotelismus entstand und durch seinen oft sehr glaubensfeindlichen Inhalt ein großes Hindernis für ihre Bestrebungen bildete.

In den ersten christlichen Jahrhunderten konnte man infolge des Niederganges der großen griechischen Systeme an eine freundliche Stellungnahme zur Philosophie von seiten des Christentums gar nicht denken. Die stolzen Stoiker, ebenso wie die in den Materialismus versunkenen Epikuräer konnten für eine rationelle, philosophische Begründung des christlichen Glaubens nicht bürgen. Der erhabene Idealismus Platons wie auch der zuverlässige, solide Realismus von Aristoteles waren unbekannt: die leichte und leichtfertige Geistesrichtung konnte an ihnen kein Gefallen finden. Weil also die Philosophie weder eine Weltanschauung zu bieten noch auch die vorhandene christliche zu unterstützen vermochte, war es ganz natürlich, daß man unabhängig von ihr, ja auf ganz entgegengesetzten Wegen

die befriedigende Antwort auf die brennenden Fragen der Lebens- und Weltanschauung suchte. Dieser Antagonismus zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glaube und Wissen zieht sich durch die Jahrhunderte und reicht bis ins späteste Mittelalter, wenn auch seine Motive oft ganz verschieden sind.

Um aber richtig urteilen zu können, müssen wir bemerken, daß hierfür in erster Linie die Philosophie verantwortlich ist, obschon eine mehr oder weniger einseitige Auffassung auch im Lager der Theologen einer glücklichen Verständigung im Wege stand[1]. Die vielfach an den Neuplatonismus grenzende Richtung Philos erzeugt einen der größten Feinde des christlichen Glaubens, den Arianismus, und ist in mancher Hinsicht auch Mutter der gnostischen Systeme, welche eine so große Verheerung im Christentum angerichtet haben. — Der Neuplatonismus tritt direkt mit antichristlichen Tendenzen auf und bringt in Scotus Eriugena Früchte hervor, die dem Christentum ganz fremd sind. Hierzu kommt die große Verwegenheit späterer christlicher Philosophen, die einen Abälard zum Rationalismus, andere aber zum Nominalismus oder zu einem anderen Extrem geführt hat.

Die Abneigung gegen die Philosophie am Anfange des 13. Jahrhunderts ist hauptsächlich auf die erwähnten Umstände zurückzuführen. Das Christentum fordert von seinen Anhängern die Annahme ewiger, übernatürlicher Wahrheiten, die von Gott geoffenbart und durch eine unfehlbare Autorität den Menschen mitgeteilt werden. In menschlichen Begriffen treten uns diese Wahrheiten entgegen, welche die übernatürliche Wirklichkeit zwar nur dunkel widerspiegeln, aber trotzdem den Anspruch auf eine adaequatio erheben. Wenn also die Philosophie den Glaubenswahrheiten ihren übernatürlichen Charakter nehmen oder aber unsere Begriffe, in denen sie erscheinen, ihres objektiven Inhaltes berauben wollte, wie dies der Nominalismus

[1] Schon aus zeitgeschichtlichen Gründen kann man die wohlbekannte Stellungnahme der Väter und insbesondere die des heiligen Hieronymus nicht hieher rechnen, wohl aber die der späteren Schriftsteller (besonders im 11. Jahrhundert), die sich dem Urteile der Väter so einseitig angeschlossen haben. Vgl. Endres: Gesch. d. mittelalterl. Phil. im christl. Abendlande. Kempten u. München 1911, p. 33 ff.

tat, dann können wir uns wirklich nicht wundern, daß von seiten des Christentums lange Zeit sogar die richtigen und berechtigten philosophischen Strebungen zurückgewiesen wurden.

Mit dieser radikalen, ablehnenden Auffassung lief eine andere zur Verständigung geneigtere Richtung parallel. Das Aufblühen der alexandrinischen Schule bezeichnet das Erwachen der neuen Tendenz. Klemens und Origenes stellen ihren Standpunkt ganz klar fest: das tiefe Eindringen in die unter dem Sammelnamen ‚Philosophie' zusammengefaßten Wissenschaften ist durchaus nicht gegen den Geist des Christentums, führt sogar den Gläubigen zu einer tieferen Auffassung der Glaubenswahrheiten, den Zweifler aber kann es für die Annahme des Glaubens geneigter stimmen[1]. Die größeren Väter teilen diese Auffassung, obwohl die Vertreter der anderen Richtung ihnen oft in den Weg treten.

Die einzige Schwierigkeit für die Vertreter der zweiten Richtung lag in der Feststellung der entsprechenden Philosophie. An ein ganz neues System konnte man nicht denken. Weder wären die Zeitverhältnisse einem solchen Unternehmen günstig gewesen, noch hat der zu erreichende Zweck dies als wünschenswert hingestellt. Die christlichen Glaubenswahrheiten bergen zwar einen übernatürlichen Inhalt in sich, stellen jedoch keineswegs eine Verneinung der natürlichen Ordnung oder der natürlichen Wahrheiten dar. Zur spekulativen und rationellen Durchdringung der Glaubenssätze war es infolgedessen durchaus nicht erfordert, daß man ein ganz neues System konstruierte, sondern das richtige mußte nur aus der Zahl der bisher bekannten ausgesucht werden.

Die lange Periode des Suchens und Herumtappens wird insbesondere durch die Stellungnahme zu zwei großen Problemen charakterisiert. Das eine war das erkenntnistheoretische Problem, das andere die mit ihm eng zusammenhängende Frage von dem Verhältnis zwischen Glaube und Wissen. Je nachdem man sich zu diesen Fragen gestellt hat, können wir von verschiedenen Parteien und Strömungen sprechen, welche insbesondere das 13. Jahrhundert zu einem sehr bewegten gestalten.

[1] Näheres über die Stellungnahme der Väter bei Baeumker: Die patristische Philosophie (Allg. Gesch. d. Phil. Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. V. Leipzig u. Berlin 1913), p. 269 ff.

Die Auffindung des richtigen Weges hat die vielfach sehr unzuverläßliche Überlieferung der Philosophen erschwert. Aristoteles war vielfach ganz unbekannt oder er kam infolge der Verschmelzungsstrebungen der neuplatonischen Schule von Athen in einem so korrupten Zustand in die Hand der Gelehrten, daß er als ein namhafter Faktor und als ein von Platon wesentlich verschiedener Denker vorläufig nicht in Betracht kommen konnte. Selbst Platon war in seiner ursprünglichen, originellen Gestalt nicht bekannt gewesen, sondern infolge der neuplatonischen Bestrebungen vielfach verändert und wesentlich umgestaltet. Trotzdem war er der Vertrauensmann der christlichen Denker. Der hl. Augustin schließt sich ihm ausdrücklich an und die Schriften des später so angesehenen Pseudo-Dionysius sind voll vom Geiste Platons.

Die Anhänger des Platonismus sind tatsächlich im Christentum nie ganz ausgestorben. Die Autorität Augustins und des Pseudo-Areopagiten verliehen diesem an sich schon so mystischen und mysteriösen System einen ganz besonderen Reiz, so daß jeder sich von ihm angezogen und bezaubert fühlte und eben deshalb seine Mängel niemand auffielen. Zu einer mächtigen Schule entwickelte sich diese als Augustinismus bezeichnete Richtung besonders im 13. Jahrhundert, wo sich ihm der neugegründete Franziskanerorden angeschlossen hatte. Die poetische Schönheit des Platonismus, seine mystische Dunkelheit wie auch die Forderung eines Schritt für Schritt sich geltend machenden höheren Einflusses entsprachen solchen tiefen Gemütern, wie Augustin, Bonaventura und überhaupt die meisten Vertreter dieser Richtung waren[1].

Inhaltlich stellt diese Philosophie den im Sinne der christlichen Lehren veredelten Platonismus dar. Dem heiligen Augustin und anderen großen Geistern gelang es, das Werk der Veredlung ziemlich glücklich zu vollbringen, aber ein

[1] Zu den namhaftesten Vertretern der Richtung gehören im 13. Jahrhundert die Dominikaner: Roland von Cremona, Hugo a S. Charo, Petrus von Tarentaise und Kilwardby, der offene Feind des hl. Thomas. — Die Franziskaner gehören fast restlos zu den Anhängern des Augustinismus: Alexander von Hales, S. Bonaventura, Roger Bacon und die späteren großen Gegner des Thomismus (Johann von Peckham, Duns Scotus) sind in diesem Milieu groß geworden. — Unter dem Weltklerus sind die bedeutenderen: Wilhelm von Auvergne, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines.

wirklich für alle Jahrhunderte bestimmtes System konnte man in ihm nicht erblicken. Dies ergibt sich schon, wenn man einen flüchtigen Blick auf die hauptsächlichsten Thesen dieser Philosophie wirft[1].

Die menschliche Seele ist z. B. unabhängig von ihrer transzendentalen Beziehung zum Leib ein Individuum. Ihre Vereinigung mit dem Leibe ist infolgedessen nicht jene wesentliche und auf das ganze Sein des Menschen sich erstreckende Verbindung, welche schon von der Einheit der menschlichen Natur erfordert wird, sondern eine andere, an die akzidentelle Verbindung Platons erinnernde Vereinigung. Solange man die Schwächen dieser These und ihre Konsequenzen mit Berufung auf den Glauben verdecken konnte, schien sie ganz gefahrlos zu sein. Als aber hieraus einmal eine prinzipielle Frage geworden ist und die Berufung auf den Glauben ihre Kraft verloren hat, traten der Parallelismus und der Occasionalismus als unabweisbare Konsequenzen auf.

Noch auffallender sind die Mängel des Systems auf dem Gebiete der Weltanschauungsfragen, z. B. bei der Erkenntnistheorie und bei dem Problem über das Verhältnis von Glaube und Wissen. In bezug auf die Erkenntnistheorie bot der Augustinismus eine wirklich erhabene, jedoch mehr den Bedürfnissen der Poesie, als denen der Philosophie entsprechende Lösung. Die Forderung einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung bei jedem Erkenntnisakt[2] muß naturnotwendig zur Abschwächung der Aktivität unseres Verstandes führen, anderseits aber — um die sehr naheliegende Gefahr des Ontologismus nicht zu erwähnen — ebnet sie den Weg zur Wertlosigkeit unserer Begriffe, wie auch zu ihrer rein subjektiven Einschätzung. Auf einer so labilen Grundlage hätten wir infolgedessen nicht bloß dem Idealismus, sondern

---

[1] Ausführlicher sind diese Thesen bei Mandonnet: Siger de Brabant, p. LXIV ff. zu finden.

[2] Diesbezüglich müssen wir zwischen dem älteren und neueren Augustinismus allerdings unterscheiden. Die Vertreter des letzteren (im 13. Jahrhundert) erfordern unter dem Einfluß des Aristotelismus die göttliche Erleuchtung nicht zu jedem Erkenntnisakt, sondern nur zur Erkenntnis der übersinnlichen Dinge. Prinzipiell bedeutet jedoch auch diese Abschwächung des ursprünglichen Gedankens nicht viel. Vgl. Manser, Johann von Rupella. Jahrb. f. Phil. und spek. Theol., Bd. 26, p. 290 u. ff.

auch erkenntnistheoretischen Irrtümern von geringerer Tragweite nicht entgegentreten können.

Die zu scharfe Betonung der Oberherrschaft des Willens gehört auch nicht zu den starken Seiten des Systems. Man könnte versucht sein, in der diesbezüglichen Fragestellung der Scholastik eine reine Haarspalterei zu erblicken; heute ist es jedoch kein Geheimnis mehr, daß der gleiche Gedanke mehr als einer für die Kirche so unangenehmen und gefahrvollen Bewegung zugrunde liegt. Zur Widerlegung von dergleichen Irrtümern erweist sich der Augustinismus auch nicht geeignet. Nur jenes philosophische System vermag dem Apologeten wie auch dem mit philosophischen Fragen ringenden Gelehrten sichere Waffen in die Hand zu geben, welches die Oberherrschaft des Verstandes vollständig anerkennt und betont.

Mit der Lösung des erkenntnistheoretischen Problems hängt auch die verhängnisvolle Verdunklung einer anderen Frage zusammen. Wir denken an das Verhältnis von Glaube und Wissen. Teilweise unter dem Einfluß des hl. Augustin werden die Grenzen beider Gebiete vielfach verwischt. Wenn nämlich alle unsere Erkenntnisse ohne Unterschied von oben herstammen, dann ist eine Grenzbestimmung in bezug auf den Ursprung beider Gebiete unmöglich: natürliche Erkenntnisse müssen doch auf den Verstand als auf ihre causa principalis zurückgeführt werden, wenn er auch das Material hierzu außerhalb seiner selbst findet und sammelt[1]. Wenn man ferner die Aktivität des menschlichen Verstandes prinzipiell derart abschwächt, wie dies der Augustinismus tat, und wenn man den Einfluß der göttlichen Erleuchtung bei jeder Erkenntnis restlos fordert, dann setzt man jenen Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten ganz

[1] Man muß allerdings anerkennen, daß der Augustinismus die göttliche Erleuchtung nicht immer im Sinne einer objektiven Mitteilung nimmt, obwohl auch gegenteilige Beispiele vorkommen. Ist jedoch die Stellungnahme auch ohne diese Annahme nicht leicht irreführend und insbesondere für die Feststellung und Trennung der erwähnten Gebiete ungenügend? „Das ‚Wie' dieses Schauens erklärt Augustin nicht; Scholastik und Mystik des Mittelalters, Malebranche, Freunde und Gegner des Giobertischen ‚Ontologismus' haben dazu die verschiedensten Deutungsversuche gegeben." Baeumker a. a. O., p. 296. Jedenfalls muß die Möglichkeit so vieler Deutungsversuche bei einem System bleibenden Wertes und in einem so hochwichtigen Punkte ausgeschlossen sein.

sicher der Gefahr der prinziellen Verdunklung aus, nachdem bei den ersteren die Hauptrolle der eigenen Einsicht zufällt, bei den letzteren aber der Verstand nicht in Betracht kommt. Beide Forderungen können wohl charakteristische Züge mit Rücksicht auf die Mitteilung der Glaubenswahrheiten darstellen, sogar in bezug auf ihr Festhalten von seiten der einzelnen Gläubigen, jedoch können sie nicht auf unsere natürlichen Erkenntnisse angewendet werden. Der Fideismus Roger Bacons, der sogar die empirischen Wahrheiten der Offenbarung zuweist, ist eine unabweisbare Folgerung dieser Stellungnahme[1]. Wir brauchen nur an die entsprechenden Irrtümer unserer Tage und an die Sätze des Vaticanum und der beiden Syllabi zu denken, um einzusehen, welche traurigen Zustände die erwähnte Stellungnahme der christlichen Philosophie mit sich gebracht hätte, vielleicht nicht deshalb, weil sie im 13. Jahrhundert noch so beschaffen war, wohl aber deswegen, weil sie prinzipiell nicht imstande war, korrekte Gesichtspunkte zur Begründung einer richtigeren und dem Organismus der christlichen Lehre entsprechenderen Entwicklung zu bieten. Der letzterwähnte Mangel tritt in der augustinischen Richtung ganz besonders zutage[2].

[1] Wir dürfen uns über Sätze, die bei ihm oft wiederkehren, nicht leicht hinwegsetzen, sondern müssen dieselben vielmehr in sein ganzes System einfügen und über dasselbe in ihrem Lichte urteilen. „Sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis.“ Brewer: Opera . . ., p. 74.

[2] „Chez Augustin le dogme est mis en contact avec les théories platoniciennes, telles qu'elles circulaient de son temps. Or, il y avait dans les théories du chef de l'Académie une force et une faiblesse. Très hautes et très lumineuses dans le domaine de la théodicée et de la psychologie, ses idées étaient plus rares et plus vacillantes dans le domaine des sciences naturelles et positives. Elles manquaient d'une base scientifique solide. La théologie augustinienne étant empreinte de Platonisme, elle en partageait les avantages et les inconvénients. Les avantages se faisaient sentir dans les hautes spéculations, sur Dieu et sur l'homme. Les inconvénients étaient dans la méthode peu didactique, visant à la spéculation idéale en négligeant les données expérimentales de la science, et utilisant la raison et la foi sans définir suffisamment leur domaine. Ils étaient aussi dans l'emploi de théories philosophiques discutables et le manque d'organisation du dogme en un corps systématique.“ Mandonnet: Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII. siècle. Fribourg (Suisse) 1899. p. LVII. — Weiteres über den Augustinismus bei F. Ehrle: Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. V, p. 603. — Baeumker:

Es ist uns freilich leicht, über die Schwächen alter Systeme zu urteilen: es liegt ja eine lange Reihe von Jahrhunderten mit einer reich entwickelten Gedankenwelt vor uns, welche die Konsequenzen aus den damals nur samenhaft ausgestreuten Prinzipien gezogen hat. Aber derjenige, der die Gefahr schon in der Gärungsperiode bemerkte und selbst dann gegen den Strom zu schwimmen wagte, als die angesehensten Männer der Zeit sich zu jener Richtung bekannten, auf deren Fahne der noch angesehenere Name Augustins geschrieben stand, verriet einen die Mitwelt weit überragenden scharfen Blick und verpflichtete mit seiner Wirksamkeit die Freunde der Wahrheit und insbesondere die katholische Kirche zu großem Dank.

Dies war die eine mächtige Richtung, gegen welche die zwei hervorragenden Gestalten des 13. Jahrhunderts kämpfen mußten.

Die Auffindung des rechten Weges wurde jedoch nicht bloß durch die schuldige Ehrfurcht vor der Autorität des hl. Augustins und der zeitgenössischen großen Geister gehindert, sondern vielleicht noch mehr durch den Umstand, daß er ganz überwachsen war und nur durch ein Labyrinth führte. Die Philosophie des Aristoteles kam nämlich zu den christlichen Gelehrten durch die Araber, die sich aber ihrerseits dieselbe nicht durch originelle Quellenstudien angeeignet hatten, sondern aus syrischen Quellen schöpften, die aus den nicht besonders tiefen und trüben Gewässern der neuplatonischen Schule von Athen genährt wurden. Aristoteles und Platon wurden hier infolge einer unglücklichen Versöhnungsbestrebung derart verschmolzen, daß oft gerade die Spitzen ihrer gegensätzlichsten Lehren abgebrochen und diese selbst zusammengefügt wurden.

Hierzu kommt jenes zeitgeschichtlich sehr wichtige Moment, daß die Araber im Interesse ihrer Koranerklärung oder, was noch charakteristischer ist, zur Wahrung der Würde ihrer Philosophie, viele Lehren des großen Philosophen ganz sonderbar erklärt haben. Nur die hauptsächlichen Probleme können wir an dieser Stelle erwähnen. Ganz allgemein galt bei den Arabern das Postulat der doppelten Wahrheit. Was der in ganz materiellem Sinn erklärte Koran lehrt, ist wahr

Der Platonismus im Mittelalter. München 1916. — G. v. Hertling: Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert. Festrede. München 1910.

für die misera plebs; der Philosoph kann sich hierüber hinwegsetzen und an der Richtigkeit der entgegengesetzten Erklärung festhalten. Der Koran lehrt z. B die Schöpfung. Als treuer Anhänger des Islams nehme ich dies an, als Philosoph leugne ich es einfachhin. Ähnlich kann ich an die Auferstehung des Leibes glauben, doch kann ich sie aus wissenschaftlichen Gründen verwerfen[1]. Eine solche Teilung ging hierdurch im Innern des Menschen vor sich, welcher nur der elende Zustand der Bekenner der Doppelwahrheit in der modernen Philosophie ähnlich ist.

Ein anderes wichtiges Problem entstand aus der sonderbaren Auffassung der aristotelischen Erkenntnistheorie. Aristoteles nennt die Seele öfters ein vom Leib und den materiellen Bedingungen getrenntes Wesen[2]. Schon ältere Kommentatoren wollten dies auf eine wirkliche Trennung beziehen. Die vernünftige Seele wohnt demnach über der ganzen Menschheit in einer unbekannten und unnahbaren Sphäre und ist in uns in einer mysteriösen Weise unabhängig von unserem Wissen und Willen tätig. Die Gedanken des einzelnen Menschen sind eigentlich Gedanken dieser höheren Macht, in uns wird vielleicht bloß ein konkreter Funke des mächtigen ἓν καὶ πᾶν entfacht. Den gleichen Standpunkt nahmen auch die Araber ein, teils um an dem höheren Ursprung des Korans festhalten zu können, teils aber um ihren mystischen Neigungen entsprechend auch die natürlichen Erkenntnisse höheren Mächten zuweisen zu können[3].

Entsprach die Erkenntnistheorie des Augustinismus nicht allen Forderungen einer soliden christlichen Philosophie, um wie viel mehr muß man dies von der der Araber behaupten. Im Augustinismus ist der Gedanke einer inhaltlichen Abstraktion aus den sinnlichen Dingen noch berechtigt, bei den Arabern kommt diese Möglichkeit um so weniger in Betracht, je logischer ihr System entwickelt wurde. Dort kann man den objektiven Wert

[1] Vgl. Manser: Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës, Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol., Bd. 24—25.

[2] So z. B III. De anima, cap. 3, 9—10.

[3] Über die verschiedenen Zwischenstufen und diesbezüglichen Auffassungen vgl. Manser a. a. O. und Goldzieher: Die islamische und jüdische Phil. d. Mittelalters. (Die Kultur d. Gegenw. I, V. Leipzig u. Berlin 1913, p. 301 ff.)

unserer Erkenntnisse noch anerkennen, hier schon nicht mehr, da unser Verstand um so weniger auf die sinnlichen Dinge und auf ihre Daten angewiesen erscheint, je höher und allgemeiner die Erkenntnis ist. Averroës und die lateinischen Vertreter des Averroismus, besonders in Padua, sind hiefür eklatante Beispiele.

Die Erkenntnistheorie allein war infolgedessen ein hinlängliches Motiv für die Verwerfung dieser Philosophie von seiten der Kirche, noch berechtigter erscheint aber dieselbe wegen der erwähnten Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen. Im Innern eines Christen darf eine Anarchie, wie sie von der arabischen Philosophie vorausgesetzt wird, nicht herrschen. Die Wahrhaftigkeit der sich offenbarenden Gottheit, der objektive, gegenständliche Wert der Wahrheit wie auch die Notwendigkeit einer Zurückführung sowohl der natürlichen wie auch der geoffenbarten Wahrheiten auf eine gemeinsame Quelle — auf Gott — protestieren laut dagegen. Daß aber diese unglückliche Lösung und die mit ihr gegebene Anarchie mit den Prinzipien der arabischen Philosophie unzertrennlich verbunden war, erhellt aus der Geschichte des lateinischen Averroismus. Unter seinen Fittichen fanden besonders im 14. Jahrhundert die geistigen Anarchisten Schutz; ja man kann sogar bei den Averroisten des 13. Jahrhunderts feststellen, daß in ihrem Innern Glaube und Wissen zwar Platz finden, jedoch durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt bleiben. Sie betonen die Aufrichtigkeit ihrer Glaubensüberzeugung, vertreten jedoch als Philosophen Thesen, die sich damit nicht vereinbaren lassen. Und wenn sie über die Schöpfung nur wie über eine „Fabel" reden, die uns sowohl die Dichter als auch das Christentum berichten, so muß man wohl einsehen, daß ihr aufrichtiger Glaube nicht besonders stark begründet war[1].

Wenn nun die aristotelische Philosophie in einer so veränderten, ja verdorbenen Form[2] vor der offiziellen Vertreterin der christlichen Weltanschauung — vor der Kirche

[1] Vgl. hierüber Mandonnet a. a. O., p. CCVI.

[2] Der hl. Thomas sagt von Averroës ganz ausdrücklich: „Non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator." De unitate intellectus contra Averroistas.

— erschien, ist es ganz natürlich, daß sie abgewiesen werden mußte. Dies war um so mehr der Fall, als dem Aristotelismus schon an sich nicht unbedeutende Mängel anhafteten, die für eine ablehnende Stellungnahme sprachen. So konnte z. B. nicht einmal der geniale Geist des Aristoteles das Verhältnis der Welt zu Gott richtig bestimmen. Der Schöpfungsbegriff ist ihm unbekannt und alles spricht dafür, daß das Eingreifen Gottes in den Weltlauf sich nur auf den Bereich der Zweckursache erstreckt. Seine späteren Schüler haben hieraus eine Menge irrtümliche, häretische Sätze abgeleitet. Die Ewigkeit der Welt, die Beschränkung der Erkenntnis Gottes bezüglich der Einzeldinge, die Leugnung der göttlichen Vorsehung bezeichnen nur einen kurzen Abriß des antichristlichen Geistes, der den lateinischen Averroismus belebte[1]. Zur rationellen Durchdringung des christlichen Glaubensschatzes mußte eine solche Philosophie als völlig ungeeignet erscheinen. Auf einer Pariser Partikularsynode (1210), bald darauf (1215) durch den päpstlichen Legaten wurden die physischen und metaphysischen Werke von Aristoteles verboten. Gregor IX. nahm zwar das Verbot nicht zurück, erklärte jedoch, daß es nur bis zur endgültigen Korrektur der Werke des Philosophen zu beobachten sei. Die Korrektur wurde allem Anscheine nach nicht vollzogen — sie wäre auch resultatlos geblieben, da man wesentliche Punkte des Aristotelismus hätte antasten müssen, was ohne einen erheblichen Schaden, ja ohne ein direktes Verderben des Systems nicht vor sich gegangen wäre. An Aristoteles konnte man nur eine berechtigte und vernünftige Korrektur vornehmen, indem man nämlich sein System logisch und organisch weiterbildete und die Mängel, die ihm nicht so sehr infolge einer verfehlten Auffassung als vielmehr wegen der Unzulänglichkeit der heidnischen Weltanschauung anhafteten, aus den Daten einer höheren und vollkommen zuverlässigen Weltanschauung ersetzte. Hieran hatte man einstweilen noch nicht gedacht. Aber es war vielleicht gerade das doch zu lange währende Suchen und die mit ihm verbundene Unklarheit, die im Geiste des großen Albert den Gedanken zur Reife

[3] Näheres hierüber bei Mandonnet a. a. O., p. CLXXVIII ss. Die diesbezügliche Stellungnahme von Averroës schildert Manser: Die göttliche Erkenntnis der Einzelndinge und die Vorsehung bei Averroës. Jahrb. für Phil. und spek. Theol. 23. Jahrg., p. 1 u. ff.

brachte, an dessen Verwirklichung er sein ganzes Leben hindurch gearbeitet hat.

Das eben gezeichnete kurze zeitgeschichtliche Bild beweist hinlänglich unsere obige Behauptung, daß nämlich Albert klar gesehen hat in einem Zeitalter, in welchem sozusagen niemand die Probleme durchschaut und die Lage klar und richtig beurteilt hatte, und daß das zielbewußte Streben seines großen Schülers, des hl. Thomas, nach dem weiteren Ausbau des als richtig erkannten Weges eine so gigantische Arbeit bedeutete, die wir wenigstens aus zeitgeschichtlichen Gründen für vollends neu, vom Standpunkte der christlichen Weltanschauung aber für eine Arbeit von absolutem Wert erklären müssen. Beide mußten hochgeschätzten Autoritäten entgegentreten und hierbei die ausgesprochene Abneigung ihrer Zeitgenossen und Ordensbrüder, ja in den angegebenen Grenzen der Kirche selbst, überwinden und unter so vielen Schwierigkeiten eine Schule gründen. Die Vorurteile haben sie nicht auf dem Wege der Polemik überwunden, sondern dadurch, daß sie die Lebensfähigkeit ihres eigenen Standpunktes in positiven wissenschaftlichen Werken bewiesen haben. Hierbei haben sie ihre Aufgabe so glücklich gelöst, daß neben der neu eingeführten Autorität des Aristoteles das Ansehen der großen Vorfahren dort unangetastet blieb, wo es sein sollte, nämlich in der Theologie.

III

ALBERT UND THOMAS ALS VERTRETER DES ARISTOTELISMUS — IHRE SYSTEMATISIERENDE UND WEITERBILDENDE TÄTIGKEIT

Die positive Wirksamkeit Alberts und des hl. Thomas bei der Begründung der christlichen Philosophie bezieht sich auf die materielle und formelle Verpflanzung des Aristotelismus auf christlichen Boden, wie auch auf dessen organische Weiterbildung und Ergänzung teils aus den Daten des Christentums, teils aber aus denen des Platonismus.

Die materielle Verpflanzung des Aristotelismus geschah durch den einfachen Anschluß an Aristoteles und brachte durch die Annahme der brauchbaren Elemente dieser Philosophie eine Bereicherung an metaphysischen und physischen Begriffen für das Christentum mit sich.

Der formelle Anschluß an die aristotelische Gedankenwelt bezieht sich auf die Adoptierung der allgemeinen Stellungnahme der Welt und ihrer Probleme gegenüber und gab sehr brauchbare und korrekte Gesichtspunkte an die Hand zur rationellen Durchdringung des christlichen Glaubens, zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen, wie auch zur Systematisierung des Glaubensinhaltes.

Durch die weiterbildende Tätigkeit Alberts und Thomas' verschwanden einerseits die Mängel, die dem Aristotelismus infolge der unvollkommenen Weltanschauung seines Urhebers anhafteten, anderseits aber kamen infolge seiner Verwendung zur rationellen Durchdringung der Dogmen solche Elemente zum Vorschein, welche bis dahin in ihm nur virtuell enthalten waren. Dem gleichen Zweck diente auch die Ergänzung der Mängel des Aristotelismus aus den Daten fremder Philosophien, die in ihn organisch eingefügt worden sind.

Diese Gedanken müssen wir näher ausführen, um die Wichtigkeit der Stellungnahme Alberts und des Aquinaten dem Aristotelismus gegenüber zu veranschaulichen.

Das große Werk der Verpflanzung des Aristotelismus vollzieht sich in den oben geschilderten Kommentaren Alberts und des hl. Thomas, welche die Gedankenwelt des großen Philosophen zu einem Gemeingut des abendländischen Christentums gestalteten. Die Dialektik des Aristoteles war schon seit mehreren Jahrhunderten bekannt, sie besaß jedoch für die rationelle Begründung des Christentums eine geringe Bedeutung und erschien infolge der verfehlten Strebungen Abälards, der Nominalisten und ähnlicher Richtungen so gefahrvoll, daß sich die Zeitgenossen von ihr und von Aristoteles, den sie nur sehr unvollkommen kannten, mit Recht abgewendet hatten. Es war infolgedessen für Albert und Thomas von vornherein klar, daß das Hauptgewicht nicht auf die Dialektik, sondern auf andere Werke des Aristoteles gelegt werden mußte.

Albert verfertigte seine Kommentare auf Grund älterer Texte, der hl. Thomas aber im Anschluß an eine originelle Übersetzung seines Mitbruders Wilhelm von Moerbeke. Der Hauptzweck ihrer diesbezüglichen Tätigkeit ist die möglichst treue Übermittlung der aristotelischen Gedanken an die Zeitgenossen. An eine Originalität denkt weder Albert

noch Thomas in den Kommentaren. Ein solches Streben wäre auch ganz verfehlt gewesen: hiedurch wäre der Hauptzweck, die treue Verpflanzung der aristotelischen Philosophie vereitelt worden. Denn es handelte sich darum, das Werk der Vergangenheit nach seiner brauchbaren Seite und seiner annehmbaren Richtung fortzusetzen und weiterzubilden. Schon früher waren einige Begriffsbestimmungen von Aristoteles zum Gemeingut geworden, jetzt sollten alle brauchbaren Elemente in die christliche Theologie aufgenommen werden. Bisher fand ein aristotelischer Gedanke nur ausnahmsweise Aufnahme in die ziemlich geschlossene Kausalreihe der christlichen Weltanschauung, jetzt sollte das ganze System des Philosophen dieselbe durchdringen, um nicht zu sagen — umgestalten. In der Verwirklichung dieses großen Werkes zeigen Albert und Thomas eine geniale Originalität und hiedurch boten sie kulturhistorisch Neues, dem Christentum aber etwas wissenschaftlich Bleibendes.

Der Gedanke Prantls[1], daß die Verpflanzung des Aristotelismus auf christlichen Boden einen gewaltsamen und dem Geiste dieser Philosophie ganz fremden Prozeß bedeutet, wurde seither öfters wiederholt [2]. Das ist ein großer Irrtum, dessen Wurzel wir vielleicht nicht so sehr in einer Geringschätzung — wenigstens nicht bei allen Nachfolgern Prantls — als vielmehr im Mißverständnis der christlichen Kultur finden können. Müßte man nämlich den Wert einer Verpflanzung nur danach beurteilen, ob sie den rein materiellen Sinn der zu verpflanzenden Gedankenwelt übermittelt oder aber darüber hinausgeht, so könnte man der Anklage eine gewisse Berechtigung nicht absprechen; sie muß aber fallen, wenn der Wert der Verpflanzung hauptsächlich nach anderen Gesichtspunkten einzuschätzen ist.

Der ersten Art der Verpflanzung, die weder die zeitgeschichtlichen noch die Weltanschauungsforderungen in

[1] „Wer sich in religiöser Beziehung volle Unbefangenheit bewahrt oder errungen hat, wird in der ganzen sogenannten Philosophie des Thomas nichts weiter erblicken als eine unverständige Verquickung zweier wesentlich disparater Standpunkte; denn nur Sache eines unklaren Verstandes kann es sein, wenn man den aristotelischen Substanzbegriff neben der christlichen Trinitätslehre festhalten zu können glaubt, oder wenn man die aristotelische Ethik in christliche Moraltheologie verballhornt.“ A. a. O. p. 108.

[2] Vgl. Rudolf Eucken: Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit. Halle a. S. 1886.

Betracht zieht, können wir weder eine ausschließliche Berechtigung zuschreiben, noch dieselbe als unbedingt höher stehend bezeichnen. Ersteres nicht, weil die rein materielle Verpflanzung von den Forderungen der logischen und organischen Entwicklung und Weiterbildung abstrahiert, letzteres aber deshalb nicht, weil die Vereinigung einer niedrigeren Gedankenwelt mit einer höheren auf dem Wege der rein materiellen Verpflanzung entweder gar nicht vor sich gehen kann oder, soweit sie denkbar ist, keine höhere Einschätzung beanspruchen kann. Die Arbeitsweise Alberts und des hl. Thomas könnte man nur dann verurteilen, wenn damit die inhaltliche Verminderung des Aristotelismus verbunden wäre, oder wenn sie unbedingt zur Verschlechterung der Begriffe geführt hätte. Dies ist aber keineswegs der Fall. Ihr planmäßig durchgeführtes Werk bezeichnet für die Geschichte der Wissenschaften kein Stadium der Zerstörung, sondern eine Epoche der Vervollkommnung und der organischen Entwicklung.

Denken wir nur an die gigantischen Kämpfe der ersten christlichen Jahrhunderte gegen die Häresien. Begriffe aus der aristotelischen Philosophie, wie Wesenheit, Substanz und andere, waren damals schon ein Gemeingut geworden. Führte ihre Verwendung bei der Erklärung der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes zu einer inhaltlichen Verschlechterung oder Zerstörung? Durchaus nicht. Im Gegenteil trug diese höhere Verwendung nur zur Klärung und zur organischen Weiterbildung der Begriffe bei so daß z. B. die wahrhaft winzigen Andeutungen des Aristoteles über die Persönlichkeit gerade durch die Erklärung, durch die genauere Besprechung und wissenschaftliche Entwicklung der genannten Dogmen zu einem brauchbaren und ganz klaren Begriff geworden sind[1]. — Das Gleiche müssen wir

[1] Hieraus erhellt die Unhaltbarkeit der obigen Behauptung Prantls. Etwas anderes ist es, einen Begriff zu zerstören und ihn weiter zu entwickeln. Letzteres bringt Elemente zum Vorschein, die im Begriffe virtuell enthalten sind oder wenigstens mit ihm vereinbart werden können, während ersteres eine wesentliche Verminderung des Begriffes oder eine Verbindung sich widersprechender Elemente in sich schließt. Der aristotelische Substanzbegriff, um bei den Beschuldigungen Prantls zu bleiben, stellt die Forderung einer positiven, selbständigen, von der Inhärenz unabhängigen Seinsweise und steht weiteren Forderungen (mit Rücksicht auf die Persönlichkeit) indifferent gegenüber. Warum dürfte er zur Erklärung der Data einer höheren Gedankenwelt, wie

auch in bezug auf die Tätigkeit Alberts und des hl. Thomas feststellen. Beide bewahrten die aristotelische Gedankenwelt in ihrer vollen Integrität da, wo sie beibehalten werden konnte und mußte, vervollkommneten dieselbe, wo sie einer Vervollkommnung bedürftig erschien und ergänzten aus den Daten der christlichen Weltanschauung alles, was der Aristotelismus zu bieten nicht imstande war.

Analysieren wir jedoch die Natur dieser Verpflanzung etwas näher. Sie behielten vor allem die aristotelische Gedankenwelt unversehrt bei. Der Umstand, daß sie die Begriffsbestimmungen aus den Werken des Philosophen in den meisten Fällen fast wörtlich übernahmen, könnte schließlich nur einen materiellen Anschluß an seine Philosophie bedeuten. Viel wichtiger ist es, daß sie den in der aristotelischen Philosophie verborgenen oder zu deren Voraussetzungen gehörigen Standpunkt in allem restlos annahmen. Man hat sich schon oft genug auf Rafaels Meisterwerk „Die athenische Schule" berufen. Aristoteles zeigt hier mit seiner Rechten auf die Erde, um seine Überzeugung auszudrücken, daß der Mensch ganz und gar auf sie und auf die in seinem irdischen Wandel erworbenen Kenntnisse und Erfahrungstatsachen angewiesen ist, auf dieselben seine ganze Weltanschauung aufbauen und nach ihnen entwickeln muß, mag sich letztere auf einen engeren Kreis oder aber auf ein die Gesamtsynthese vermittelndes Wissensgebiet beziehen.

Welche Bedeutung der erwähnten allgemeinen Stellungnahme unter Umständen zukommen kann, mag durch ein Beispiel näher beleuchtet werden. Bei den Vertretern der berühmten alexandrinischen Exegentenschule fällt uns die Häufung der allegorischen Erklärungen unangenehm auf, da wir gewohnt sind, zunächst den Literalsinn und dann erst den allegorischen festzustellen. Wenn wir jedoch den philosophischen Hintergrund der Schule untersuchen, sehen wir sofort ein, daß das erwähnte Ereignis auf ihren allgemeinen philosophischen Standpunkt zurückzuführen ist.

---

sie in der Trinität und hypostatischen Vereinigung uns entgegentreten, nicht benützt werden? Der Begriff legt dagegen kein Veto ein, und wenn wir erst durch eine höhere Erkenntnis, d. h durch die Glaubensobjekte auf seinen wahren, formellen Inhalt aufmerksam gemacht worden sind und hieraus erst entnehmen konnten, was mit ihm vereinbar und unvereinbar ist, so wird das nicht als eine Zerstörung angesehen werden müssen.

Die Prinzipien der philo-platonischen Schule bezauberten diese sonst so großen Geister. Die eigentliche Wahrheit müssen wir nach ihnen in überirdischen Regionen suchen: die irdischen Dinge sind nur Schatten der Wirklichkeit und können als solche weder bei der Erklärung der Wahrheit noch bei der Ausgestaltung unserer Weltanschauung entscheidend mitwirken. — Übertragen wir dies auf die Schrifterklärung, dann sind wir bei jener einseitigen allegorischen Exegese angelangt, die uns im Laufe der Geschichte oft genug entgegentritt und die wir beim großen Philosophen des Judentums, bei Philo, ausdrücklich verwerfen müssen. Übertragen wir dies auf Weltanschauungsfragen und wir werden sofort einsehen, daß unser Verstand auf dieser Grundlage den zu ihrer Ausgestaltung notwendigen Halt und festen Boden verliert und den zum subjektiven Idealismus oder zum Traditionalismus führenden Weg betritt. Beispiele für den letzteren treten uns in der empirisch-mystischen Richtung des 13. Jahrhunderts mehr als genug entgegen, für den ersten aber können wir solche aus allen Jahrhunderten der Weltgeschichte anführen.

Diese und ähnliche Klippen vermieden Albert und Thomas durch die allgemeine Annahme des aristotelischen Standpunktes, sofern sie denselben zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie verwendet haben.

Der erhabene übernatürliche, aber trotzdem reale Inhalt des Christentums läßt es ja wünschenswert erscheinen, die unfehlbare und jede Irreführung ausschließende Autorität der sich offenbarenden Gottheit erfordert es aber, daß die Daten der Offenbarung mit unseren natürlichen Erkenntnissen harmonieren und daß sie keine, auf die letzteren nicht zurückführbare Gedankenwelt repräsentieren — kurz, daß die Ordnung der Gnade die natürliche nicht zerstöre, sondern letztere vervollkommne und auf ihr weiterbaue. Albert und Thomas taten infolgedessen einen wahrhaft epochemachenden Schritt, als sie gegenüber der unzuverlässigen und prinzipiell schwankenden Stellungnahme der früheren Philosophien auf jene Philosophie hinwiesen, welche den Zusammenhang der natürlichen und übernatürlichen Ordnung in Form einer Harmonie herstellen konnte und den Forderungen unserer natürlichen Erkenntnisse entsprechend die glückliche Lösung des großen Problems vom Verhältnis

zwischen Glaube und Wissen ermöglichte. Wie führen Albert und Thomas diese Gedanken auf der aristotelischen Grundlage aus?

Ein Kardinalpunkt der aristotelischen Erkenntnistheorie besteht darin, daß unsere Kenntnisse von den übersinnlichen Dingen sich soweit erstrecken, als sie in den sinnlichen Objekten eingeschlossen sind[1]. Hieraus mußte derjenige, der diese philosophische Auffassung bei der Erklärung eines höheren Standpunktes verwerten wollte, eine zweifache Folgerung ziehen. Die erste war, daß die beiden sich nicht widersprechen können, die zweite aber, daß wir die höhere Gedankenwelt ebenso umgestalten, gleichsam nach dem Bild der niedrigeren Welt umformen müssen, wie jedes andere Wissensgebiet, sonst würden uns unverständliche und ganz fremde Wahrheiten in ihr erscheinen.

Wir würden uns sehr täuschen, wenn wir glaubten, daß Albert und Thomas die ersten waren, welche diese Folgerungen einsahen. Es wäre dies eine Ungerechtigkeit gegenüber dem Christentum, zu dessen Inhalt beide Wahrheiten gehören. Wir würden aber auch die Vorzeit unrichtig beurteilen, in welcher sie mehr oder weniger immer betont wurden, wenn auch bei der näheren Ausführung, besonders in bezug auf den zweiten Punkt, die Stellungnahme sehr schwankend war. Diese Anerkennung beeinträchtigt die Originalität von Albert und Thomas durchaus nicht, denn sie bezieht sich nicht auf die Feststellung der beiden Thesen, sondern darauf, daß sie einerseits das untrügliche Prinzip bestimmt haben, nach welchem das Gebiet des Glaubens und des Wissens objektiv und subjektiv getrennt werden können, anderseits aber das erwähnte aristotelische Prinzip mit unerbittlicher Konsequenz anwendeten und die natürlichen Grundlagen des Glaubens richtig bezeichneten, seinen Gesamtinhalt nach dem Muster der natürlichen Erkenntnisse systematisierten und die einzelnen Glaubenswahrheiten nach ihrer Analogie umformten oder richtiger unserem Verstande näherbrachten. Das hatte bei allen Vorgängern gefehlt: hier

[1] Mag das Prinzip bei Aristoteles selbst nur eine beschränkte Verwendung gefunden haben, trotzdem ist es vorhanden und wenn uns aus anderwärtigen Erkenntnisquellen weitere, höhere, übersinnliche Objekte zufließen, können wir das Prinzip auch zu ihrer Erklärung verwerten, ohne die Philosophie durch fremde Elemente zerstört zu haben.

traten die beiden großen Männer in einer providentiellen, epochemachenden Rolle auf.

Den früheren prinzipiellen Schwankungen gegenüber betonen Albert und Thomas den Unterschied beider Erkenntnisse in bezug auf ihren Ursprung auf das entschiedenste. Die eigentlichen Glaubenswahrheiten vermag unser Verstand aus eigener Kraft nicht zu erkennen, sie werden ihm von außen her durch die Barmherzigkeit der sich offenbarenden Gottheit mitgeteilt. Weil ferner diese Wahrheiten Objekte darstellen, die der natürlichen Kapazität unserer Vernunft nicht proportioniert sind und infolgedessen ihre Zustimmung nicht erringen können, bedürfen wir hierzu einer höheren Erleuchtung, eines übernatürlichen Lichtes und der Gnade, die unseren Willen bewegt, kurz eines Eingriffes Gottes, der über die Forderungen der Natur hinausgeht. Demgegenüber ist unsere natürliche Erkenntnis sowohl von der erwähnten, von außen her veranlaßten Mitteilung als auch von einer speziellen Erleuchtung unabhängig. Ihre Objekte sind nach dem Plan des Schöpfers und der natürlichen Organisation unseres psychischen Lebens die sinnlichen Dinge, aus welchen der Verstand mit eigener Kraft seine eigentlichen zu erkennenden Gegenstände herausarbeitet und durch sein eigenes natürliches Licht zur Einsicht und zur Zustimmung veranlaßt wird. Im ersten Fall ist also die von außen her stammende Mitteilung und Hilfe, im zweiten aber die Angewiesenheit auf die eigenen Kräfte charakteristisch. Beim Glauben ist die Autorität, beim Wissen aber die Einsicht maßgebend[1].

[1] Die bezüglichen Sätze finden sich bei Albert summarisch in I. Dist. 3. a. 3: „Istae cognitiones (naturalis scilicet et fidei) in quinque differunt ad minus, etsi in multis aliis differentia possit assignari. Prima differentia est in comparatione scientiae ad mentem: quia processus naturalis subest rationi, fidei autem processus est supra rationem. Secunda differentia est in principiis, quibus accipitur cognitio ipsa: quia illa in naturali cognitione sunt principia per se nota, sicut ea, quae sunt de ratione principii primi, ut non esse ipsum ab alio et alia esse ab ipso, et non ipsum incepisse, quia sic esset causatum, et ipsum non esse motum ab alio et huiusmodi. Sed in fide est lumen infusum, quod informando conscientiam, rationem convincit magis ex amore quodam voluntatis, quam ex probatione rationis: hoc enim est argumentum non apparentium, quod illuminat ad credibilia accipienda. Tertia differentia est in efficiente cognitionem: quia hanc efficit ratio creaturae obiectae naturae rationali, ut dicit magister, in fide autem efficit prima veritas; si enim quaeratur ab aliquo: quid

Von diesem, aus der Mitteilungsweise herstammenden Unterschied abgesehen, müssen wir die Quelle beider Erkenntnisse als identisch anerkennen: beide wurzeln in der gleichen unabänderlichen göttlichen Wesenheit, sie sind nur verschiedenartige Offenbarungen derselben — infolgedessen ist ein Widerspruch zwischen beiden Gebieten undenkbar; nur Harmonie kann da herrschen, nicht zwar als Identität oder Koordination, sondern als eine Subordination. Die niedrigere Ordnung setzt die Wahrheiten der höheren Ordnung voraus und diese müssen von ersteren — soweit die endgültige Gesamtsynthese des menschlichen Verstandes in Betracht kommt — ersetzt und den Bedürfnissen des menschlichen Verstandes angepaßt werden. Die Beziehungen beider Gebiete dürfen infolgedessen nicht in Form einer feindschaftlichen Gegenüberstellung bestimmt werden, sondern als gegenseitige Hilfe: Angewiesenheit und Durchdringung. Der Glaube als höhere und sichere Erkenntnis darf und soll die Wissenschaft richtunggebend beeinflussen, wenigstens in dem Sinne, daß die letzteren sich auf Grund ihrer Unterordnung unter die höheren Wahrheiten einer widerspenstigen, feindlichen Stellungnahme enthalten. Demgegenüber kann das natürliche Wissen mit seinen Mitteln und mit seiner Methode den Glaubenswahrheiten sich nähern und die gerechte Forderung stellen, daß es ihm eine gewisse Einsicht in dieselben gewährt oder daß wenigstens der Ausschluß jedes Widerspruches augenscheinlich gemacht werden könne. Als Resultat dieses Prozesses erscheinen die Glaubenswahrheiten als unserem Verstand und unserer Einsicht näher gebracht und in ein ebenso harmonisch aufgebautes System zusammengefaßt, wie es bei den natürlichen Wahrheiten der Fall ist[1].

---

fecit tibi fidem — dicet quia prima veritas, quae est efficiens fidei suae et finis. Quarta est in cognito, quia per naturalem cognitionem non adeo propinquatur ad scientiam quid est, sicut per cognitionem fidei. Quinta et ultima differentia est ex parte subiectorum, quia fides est in intellectu affectivo, etiam informis, licet quidam contradicant, sed scientia naturalis rationis est in intellectu speculativo." — Die Prinzipien des hl. Thomas sind in seiner Summa I, Qu. I, niedergelegt.

[1] Einige Sätze Alberts mögen hier angeführt werden: „Dicendum sine praeiudicio, quod laus fidei est assentire ei, quod non videtur, non tamen contra rationem. Aliud est enim esse supra rationem et aliud est esse contra rationem." III. Dist. 24. a 2. c. —

Diese prinzipiellen Thesen bezeichnen den Weg, den Albert und Thomas im allgemeinen wandeln. Ein zweifaches Programm mußten sie ausführen. Erstens sollten die Glaubenswahrheiten wie auch der Gesamtinhalt des Christentums philosophisch präzis formuliert, d. h. auf Analogien des natürlichen Wissens zurückgeführt werden; zweitens aber sollte der so bearbeitete Glaubensinhalt in ein harmonisch gegliedertes System gefaßt werden.

Das beredteste Zeugnis für ihre gewaltigen Leistungen legen ihre Werke ab, die eine kleine Bibliothek ausmachen und deren leider unvollendeter Abschluß die Summa theologica des hl. Thomas bildet. Man hat letzteres Werk wiederholt mit verschiedenen Kunstwerken verglichen. Wegen seiner vollendeten und bis ins kleinste Detail gehenden systematischen Proportionen wurde es mit den größten Prachtwerken der Baukunst auf die gleiche Stufe gestellt. Man wird dies um so mehr zugeben müssen, je tiefer man die Konstruktion des mächtigen Werkes studiert. Meinerseits möchte ich es ein Werk der größten dichterischen Schönheit nennen, nicht bloß wegen seiner an die Poesie erinnernden gebundenen Sprache, sondern noch mehr wegen jener in Worten erscheinenden Einfühlung einer niederen Gedankenwelt in die höhere und umgekehrt, deren

---

„Fides et cognitio aenigmatica: sed aenigma et speculum habent in se duo, scilicet lumen et umbram: et ex parte luminis est argumentum, fides autem ex parte umbrae facit ad meritum status istius.“ Ib. ad 3. — „Duo sunt modi revelationis. Unus quidem modus per lumen generale nobis. Et hoc modo revelatum est philosophis: hoc enim lumen non potest esse, nisi a primo lumine Dei, ut dicit Augustinus in libro de magistro... Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia (theologia). Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis.“ Summa theol. I: Tract. I. Qu. IV. ad 3. — „Noster intellectus coniunctus est continuo et tempori, et ad manifestissima habet se sicut oculus vespertilionis, qui non comprehendit lumen nisi mixtum tenebris. Propter quod simplicissima et manifestissima format imaginabiliter et sensibiliter, ut ex his quasi manuductus et anagogice elevatus tandem attingat ad invisibilia et simplicissima, ut de illis secundum modum sibi possibilem accipiat notitiam aliquam... In theologia non ponuntur talia propter ea, quae declarare intendit, sed propter nostrum materialem intellectum, qui in connaturalibus sibi paulatim lucem colligit, et luce collecta fortificatus, sic tandem ad contuenda clarissima consurgit.“ Ib Qu. V, membr. I, ad 2. — Beim hl. Thomas vgl. besonders: I. Qu. I, a. 5, ad 2; ib. a. 6, ad 2; a. 8, ad 2; II. II. Qu. I, a. 4., ad 2.

Resultat ist, daß Glaube und Wissen, Offenbarung und Philosophie als die besten Freunde im friedlichen Zusammensein und voneinander durchdrungen erscheinen. Auf diese Weise konnten nur Geister, deren Erfindungsgabe größer ist als die der Dichter, zwei scheinbar so entgegengesetzte und durch unüberbrückbare Kluft getrennte Welten ineinander einfühlen. Nur die alles ordnende ewige Weisheit konnte ihnen einen so weiten Blick verleihen, daß sie die beiden Extreme ähnlich wie diese göttliche Weisheit selbst — „attingens a fine usque ad finem" — in einer schönen und den menschlichen Verstand gewinnenden Harmonie zu vereinigen vermochten.

Jeder Kenner des hl. Thomas wird unsere Behauptung unterschreiben. Wenn wir z. B. sein Lehrstück über die Dreieinigkeit durchlesen, erscheint uns das erhabene Geheimnis so natürlich, so einfach und vernünftig, als wenn wir eine wissenschaftliche Abhandlung lesen würden: so sehr ist es dem hl. Thomas gelungen, die Glaubenswahrheiten auf solche Begriffe und Analogien zurückzuführen, die wir auf dem Wege der natürlichen Erkenntnis erwerben. Anderseits aber fühlen wir auf Schritt und Tritt, selbst wenn wir die Warnung des hl. Thomas[1] nicht beachten, eine mysteriöse Dunkelheit, die aus dem Dogma herkommt und das erwähnte, fast blendende wissenschaftliche Licht zu einem angenehm anregenden gestaltet, so daß auf diese Weise der Gesamteindruck auch die Eigenschaften des Glaubens widerspiegelt. Glaube und Wissen sind auf diese Weise mit Beibehaltung ihrer charakteristischen Eigenschaften in einer so heiligen, friedlichen Freundschaft vereinigt, daß man sie ohne eine nähere Analyse gar nicht als verschiedene Elemente wahrnimmt. Wir erhalten einen ganz wunderbaren, einheitlichen Eindruck, der weder der lichtvollen Überzeugung gleicht, welche die klar eingesehenen Wahrheiten in uns zurücklassen, noch auch der Beruhigung, welche von den im Glauben festgehaltenen Wahrheiten erzeugt wird. Es bleibt in diesem Eindruck etwas von beiden Elementen in einem abgeschwächten Grade übrig, obwohl das Neuentstandene sich als etwas durchaus Einheitliches vorstellt. Ich möchte fast glauben, daß den beiden großen Meistern die aristotelische Lehre von der chemischen

[1] I. Qu. 32, a. 1.

Mischung vor Augen schwebte[1], als der Gedanke der erhabenen Vereinigung und Ausgleichung beider Gebiete ihrem Geiste gegenwärtig wurde. Die Elemente verlieren infolge der gegenseitigen Aktion und Reaktion die ursprüngliche Intensität ihrer Eigenschaften und vereinigen sich im „Temperament" der neuen Mischung. Einen ähnlichen Eindruck erhalten wir, wenn wir diese große systematisierende, ausgleichende und umbildende Arbeit betrachten. Es bleibt dies allerdings nur ein Vergleich, der uns das große umbildende Werk dieser Männer veranschaulichen kann, verliert aber seinen Wert, wenn man ihn auf das allgemeine Verhältnis von Glaube und Wissen anwenden wollte.

Neben der skizzierten Umbildung der Glaubenswahrheiten nach Analogie unserer natürlichen Erkenntnisse stellt die Wissenschaft eine andere berechtigte Forderung an den Glauben, nämlich die der Systematisierung. In allen unseren Erkenntnissen wollen wir Ordnung schaffen, ja noch mehr — ein System, welches uns den Zusammenhang der einzelnen Objekte untereinander und mit den Prinzipien und Resultaten anderer Wissensgebiete erschließt. Hierin haben Albert und Thomas Unsterbliches und durchaus Originelles geleistet.

Was die äußere Systematisierung anbelangt, so sind die Sentenzen des Petrus Lombardus und andere Versuche ihnen allerdings zuvorgekommen. Auf diesem Gebiete lag ihnen nur das Werk einer mehr akzidentellen Vervollkommnung ob, um so mehr wußten sie aber den höheren Forderungen der Systematisierung gerecht zu werden.

Die Gesamtheit der theologischen Wissenschaften bildet für sie ein einheitliches System. Das objektiv vereinigende Prinzip ist die Offenbarung. In ihrem Lichte sehen wir hier auf diesem Gebiet und die Offenbarung selbst veranlaßt uns zur Annahme der hier zu besprechenden Wahrheiten. Wir können zwar die geoffenbarten Inhalte mit den natürlichen Prinzipien durchtränken, aber nicht zu evident gewordenen Wahrheiten gestalten: nur von der Sonne der göttlichen Offenbarung fällt das objektive Licht auf sie. Das eigentliche Objekt dieses Wissensgebietes ist die göttliche Wesenheit in sich selbst, alles andere kommt nur

[1] Ein Vergleich, der beim Aquinaten in den verschiedensten Materien wiederkehrt.

insoweit in Betracht, als es auf diese Wesenheit bezogen werden kann[1]. Hiermit ist die systematische Einheit des Gesamtgebietes der Theologie begründet und wenn wir den allgemeinen Grundriß des Werkes betrachten, ist es kaum möglich zu übersehen, welche gesunde Früchte die aristotelische Lehre von der Spezifikation der Wissenschaften auf dem Gebiete der Theologie zeitigte, als man sie dorthin verpflanzte. So folgerichtig wie Albert und Thomas benützte niemand vor ihnen die aristotelischen Prinzipien im Interesse der Scheidung und Systematisierung des natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisgebietes.

Nachdem die vereinigenden Prinzipien bestimmt waren, wurde es leicht, die Konstruktion des mächtigen Gebäudes im einzelnen herzustellen. Um drei Punkte gruppiert sich der ganze Stoff: um das exemplar (Gott), die imago (der Mensch) und die via (Christus und seine Gnadenmittel)[2]. In der näheren Systematisierung der einzelnen Teile müssen wir den Einfluß des allgemein adoptierten Aristotelismus erkennen. Nur derjenige forscht nach dem organischen Zusammenhang auch der kleinsten Fragen, der die Ansprüche der Philosophie so hoch schätzt wie der hl. Thomas. Und nur derjenige konnte die Prinzipien des natürlichen Wissensgebietes in der Theologie als systematisierende Faktoren so konsequent anwenden, der sich im Besitze des richtigen philosophischen Systems wußte.

Bleiben wir hier bei der Moral des hl. Thomas stehen[3]. Der allgemeine Teil trägt den Stempel der aristotelischen Ethik innerlich und äußerlich an sich. Aristoteles ist sein Begleiter und er vertraut sich ihm zuversichtlich an. Nur dann tritt er korrigierend und ersetzend auf, wenn es das Interesse der christlichen Moral erfordert[4]. In diesem all-

[1] Vgl. die einleitenden Quästionen zu den Sentenzenkommentaren und zur Summa theol. der beiden Lehrer.

[2] Nicht wesentlich ist der Standpunkt Alberts in Prol. ad Comp. Theol. veritatis und in Summa theol. I, qu. 1, membr. 1. c, von dem des Aquinaten verschieden.

[3] In bezug auf die Moral Alberts vgl. H. Lauer: Die Moraltheologie Alberts des Großen. Freiburg i. Br. 1911. In der Moral dürfte der Aquinate in bezug auf innere und äußere Systematik Albert am wesentlichsten überragt haben.

[4] Die Vervollkommnung der aristotelischen Ethik durch die Einführung des übernatürlichen Zweckes wie auch die eigentliche Einschätzung der Tugenden nach der Informierung durch die übernatürliche Liebe bedeuten allerdings einen wesentlichen Schritt über

gemeinen Teil wird ein so erhabenes Gebäude der menschlichen Handlungen vor unseren Augen aufgeführt, daß wir etwas Ähnliches in der ganzen Zeit vor Thomas vergebens suchen würden.

Die Prinzipien und Faktoren des übernatürlichen Lebens konstruiert er nach Analogie der natürlichen und sortiert sie nach ihren entsprechenden eigentlichen Objekten gemäß den wohlbekannten Prinzipien. Hätte der hl. Thomas auf diesem Gebiete nichts anderes geleistet, als daß er uns die Prinzipien und Faktoren des übernatürlichen Lebens nach Analogie der natürlichen Habitus verständlich gemacht hat, so hätte er damit schon Unsterbliches geleistet. Er hat aber noch ein größeres Werk vollbracht. Seine geniale Intuition erkannte die Wichtigkeit und die tiefgehende Bedeutung der Habitus, dieser wirksamsten und mächtigsten Triebfedern aller menschlichen Handlungen und gab mit ihnen dem vor praktische Schwierigkeiten gestellten Geiste so sichere Leitprinzipien an die Hand, als es die Natur der Moral nur gestattet. Dieses Moralsystem des hl. Thomas wartet allerdings noch auf die Entdeckung, aber man kann hoffen, daß die tiefergehenden Studien bald auch diesen Punkt beleuchten werden.

Die Vorteile des eben geschilderten und in seiner Allgemeinheit adoptierten aristotelischen Standpunktes liegen auf der Hand. Bei der augustinisch-platonischen Richtung war die Gefahr sehr naheliegend, daß man seine Weltanschauung von oben herab konstruiert, d. h. daß man mit der Offenbarung, mit dem von außen her Mitgeteilten beginnt und nach dessen Muster auch die natürlichen Erkenntnisse konstruiert. Der Rationalismus Philos hingegen nahm die Philosophie zur Grundlage und wollte nach ihrem Maßstab auch die Glaubenswahrheiten messen. Eine Art Modernismus spricht aus ihm, wenn er prinzipiell erklärt, daß die Daten der Offenbarung nach denen der Philosophie zu erklären seien und infolgedessen, wenn sie mit letzteren nicht harmonieren, allegorisch gedeutet werden müssen.

Aristoteles hinaus, jedoch nicht die Zerstörung seiner Ethik selbst. Letztere erwies sich ebenso biegsam gegenüber den höheren Prinzipien wie die Metaphysik den dogmatischen Wahrheiten gegenüber. Nur Mängel verschwanden hierdurch und nur das wurde ersetzt, was die natürliche Vernunft nicht erkennen konnte, aber es wurde keine die Prinzipien des Aristoteles einfachhin ausschließende Gedankenwelt eingeführt.

Eine Mittelstellung nehmen Albert und Thomas auf Grund ihres nüchternen philosophischen Standpunktes ein. Von oben können wir den Ausbau unserer Weltanschauung nicht beginnen, weil die Daten der natürlichen Erkenntnis der Offenbarung vorausgehen, so daß wir ohne dieselben die letztere vernünftigerweise gar nicht annehmen und begreifen können. Wenn also nach den Prinzipien der aristotelischen Philosophie die Erkenntnis der übersinnlichen Wahrheiten ohne ein sinnliches Substrat ganz unmöglich ist, so muß auch unser ganzes Arbeitsprogramm in der Ausgestaltung unserer Glaubensüberzeugung und in der wissenschaftlichen Durchdringung und Umbildung der uns geoffenbarten Wahrheiten durch dieses Prinzip bestimmt werden. Wir müssen infolgedessen unten bei den Daten einer richtigen Philosophie beginnen. Bei diesem Unternehmen vermieden sie jedoch den Fels, an welchem Philo gescheitert ist: das niedrigere — die Wissenschaft — kann bei der erwähnten rationellen Umbildung und Durchdringung des Glaubens nicht einmal für unsere Erkenntnis einfachhin die führende Rolle spielen[1]. Hieraus folgt einerseits, daß die Daten des Glaubens nicht nach den jeweiligen Forderungen der Philosophie korrigiert werden dürfen, wie dies Philo wollte; anderseits dürfen wir auch nicht daran denken, der Philosophie eine solche prädominante Kraft zuzueignen, welche den Glaubenswahrheiten ihren ursprünglichen Charakter nehmen und dieselben zu eingesehenen Wahrheiten gestalten könnte[2], wie dies nicht

---

[1] Besonders scharf betont dies Albert in III. Dist. 24, a. 1. c: „Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Tamen distinguendum est hic duplici distinctione, quarum unam ponit Damascenus lib. 4, cap. 1, scilicet, quod quaedam fides est ex auditu et quaedam est charisma Spiritus sancti. Illa, quae est ex auditu, potest habere rationem inductivam, non probationem, non ut quis consentiat, sed ut facilius consentiat ei, cui tamen per affectum est inclinatus et paratus consentire. Charisma autem est lumen infusum tendens in primam veritatem et haec non habet rationem inducentem."

[2] „Auditus sumitur generaliter pro omni, quod inducit ad fidem, sicut auditus verbi et visus miraculi et huiusmodi. Sed huiusmodi non causant consensum in fide, sed tantum inducunt cogitatum de credibili." Albert III. Dist. 23, a. 1 ad 4.

„Certitudo veritatis quae est secundum pietatem, supra rationem est; et ideo non trahit certitudinem a principiis rationis, sed potius a lumine, quod est simile primae veritati, quod est simplex, quasi aperiens oculum ad videndum primam rationem, sicut lumen

wenige katholische Gelehrten im 13. Jahrhundert und auch seitdem wollten.

Die synthetische Lösung Alberts und des hl. Thomas vereinigte also die Rechte und Ansprüche beider Erkenntnisarten. Es bleibt die führende Rolle des Glaubens als einer höheren und sicheren Erkenntnisquelle unangetastet, indem er in gegebenen Fällen an die Wissenschaft die Forderung stellen kann, ihre Resultate zu revidieren und die falschen Befunde zu korrigieren. Aber hierbei wird die Wissenschaft nicht unterdrückt, ihre Rechte werden nicht geschmälert, ja es wird ihr bei der wissenschaftlichen Bearbeitung des Glaubensschatzes sogar eine wichtige Aufgabe zugeteilt. So große prinzipielle Vorteile konnte kein philosophisches System bieten, weder damals noch später. Vor dem Auftreten Alberts und des hl. Thomas sah dies niemand ein, die Augen ihrer Zeitgenossen wurden aber noch durch viele nebensächliche Überlegungen verdunkelt. Das Auftreten und die Stellungnahme der beiden Männer wirkte wahrlich wie eine Offenbarung. Dasjenige, was sie boten, war mehr und ersprießlicher als die Leistungen ihrer Zeitgenossen, in bezug auf den Wert aber repräsentierte dies etwas Absolutes, wovon uns die bezüglichen Dekrete des Vatikanums überzeugen können.

Die allgemeine Einfühlung des Aristotelismus in die christliche Gedankenwelt konnte ohne die organische Weiterbildung dieser Philosophie nicht vor sich gehen. Dies war schon mit der Natur der soeben besprochenen Philosophie gegeben. Aristoteles stand ja keiner Offenbarung gegenüber und konnte sich infolgedessen über deren Verhältnis zur Philosophie nicht aussprechen, schloß aber auch die Möglichkeit des Problems und seiner glücklichen Lösung nicht prinzipiell aus, wie dies in der modernen Philosophie der Fall ist. Wenn also diese philosophische Grundlage der Offenbarung tatsächlich gegenübergestellt wurde, konnte die logische und organische Weiterentwicklung nicht ausbleiben. Aus der aristotelischen Philosophie wuchs auf diese

---

solis incidens oculo, aperit ipsum ad accipiendum, quod offertur; et haec est certitudo ex lumine fidei informante conscientiam et convincente per affectum de veritate credibilitatis et quod tendendum sit in ipsum, quod creditur, etiam extra metam rationis propriae." III. Dist. 23, a. 17. c.

Beim hl. Thomas II—II. Qu. 1. a. 5, ad 2.

Weise ein neuer Trieb hervor, der aber durchaus nicht als wilder bezeichnet werden darf. Dies erhellt aus einer näheren Betrachtung der weiterbildenden, vervollkommnenden und ergänzenden Tätigkeit Alberts und des heiligen Thomas.

Es ist bekannt, daß die Philosophie von Aristoteles in manchen Punkten versagt. Die an sich dunklen oder von anderen verdunkelten psychologischen Probleme können wir hier übergehen. Wir können bei seiner Theodicee bleiben.

Mit der Betonung des actus purus schuf Aristoteles einen so reinen, präzisen Gottesbegriff, wie ihn die griechische Philosophie weder vor noch nach ihm bieten konnte. Sein actus purus trägt jedoch in seinem Verhältnis zur Welt noch viele und große Unvollkommenheiten an sich. Er ist kein Schöpfer und in den Weltlauf greift er nicht aktiv ein. Der heidnische Philosoph konnte alle diese Schönheitsfehler übersehen; es konnte jedoch nicht lange verborgen bleiben, daß diese Mängel mit dem Begriffe des actus purus unvereinbar sind und daß die Annahme von Wirklichkeiten, die von ihm unabhängig sind, seinen eigenen Wirklichkeitsgehalt unbedingt vermindern müsse. Die bezügliche Stellungnahme des lateinischen Averroismus, der über Aristoteles in keiner Weise hinausgehen wollte, kann unsere Behauptung genügend illustrieren. Die Verneinung einer Erkenntnis der individuellen Dinge von seiten Gottes und die Leugnung der Vorsehung beweisen hinlänglich, daß der logisch nicht weitergebildete Begriff des actus purus nur dessen Schatten darstellt, ja direkt in einen Gegensatz — in den actus impurus — umschlägt. Eine Ableitung der gesamten sekundären Wirklichkeit aus dem actus purus wie auch die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses in dem Sinne, daß das ganze Sein des actus impurus sowohl in seinem Entstehen als auch in seinem Bestehen auf den actus purus als Urquelle zurückzuführen ist, muß also nicht als eine Zerstörung, sondern viel mehr als eine Rettung des aristotelischen Begriffes angesehen werden. Dies tat der hl. Thomas, als er den im Christentum vorgefundenen Schöpfungsbegriff mit dem des actus purus in Verbindung brachte.

Vor allem erhält der Begriff in Thomas' weiter bildender Hand einen neuen, bei Aristoteles noch nicht aus-

drücklich vorfindlichen Inhalt. Teils nach Anweisung der Hl. Schrift, teils aber um ihn von dem endlichen und unvollkommenen Wirklichkeiten auseinanderzuhalten, nennt ihn der hl. Thomas esse per se subsistens — einen unbeschränkten Besitzer des ganzen Seins — im Gegensatz zum esse participatum, welchem das Sein nur in einem beschränkten Maße zukommt[1]. Dieser Begriff ist viel entsprechender, da er in dem von der Potenz keineswegs beschränkten Besitz des Seins auch den Rechtstitel präzis bezeichnet. Aus diesem Begriff allein folgt allerdings nicht, daß ein endliches, beschränktes Sein aus ihm unbedingt fließen muß, da die aktuelle Ableitung zum Wirklichkeitsgehalt des ersteren weder etwas hinzufügt noch aber etwas davon hinwegnimmt. Es erfordert aber sowohl der Inhalt unseres Begriffes als auch der Begriff des esse per participationem unbedingt, daß, wenn ein esse participatum in der Wirklichkeit nachzuweisen ist, der letzte Grund dessen im esse per se subsistens zu finden sei[2]. In bezug auf den ersteren haben wir schon betont, daß das Vorhandensein von Realitäten, die von ihm unabhängig wären eine Verminderung seines Inhaltes notwendigerweise mit sich bringen würde. In bezug auf den letzteren beweist dies der hl. Thomas auf Grund des Kausalitätsprinzips, wobei er eine staunenswerte synthetische Genialität an den Tag legt, indem er das platonische Prinzip — omne quod est per participationem reducitur ad id, quod est per essentiam — mit dem weiter entwickelten aristotelischen Begriff so glücklich verbindet, daß wir nicht nur eine allgemeine, sondern die wirkursächliche Beziehung anzuerkennen genötigt sind[3].

Den Schöpfungsbegriff bildet er auf Grund der allgemeinen Prinzipien von Aristoteles, indem er von der unvollkommenen und an die potentia passiva gebundenen Wirkungsweise sich bis zu jener erhebt, welche von jeder potentia passiva unabhängig ist und infolgedessen auf seiten des Agens eine unendliche Energie voraussetzt[4]. Wo Aristoteles keine reifen, ausgearbeiteten Begriffe bot, dort fand man bei ihm wenigstens Anweisungen, die sich in Verbindung mit seinem allgemeinen Prinzip, daß das Übersinn-

[1] I. Qu. 3, a. 4. c.
[2] I. Qu. 2, 3. c.
[3] I. Qu. 44, a. 1. c.
[4] I. Qu. 45, a. 1 et sequ.

liche und Unbekannte aus dem Sinnlichen und Bekannten und nach dessen Analogie aufzufassen seien, in allen Fällen fruchtbringend erwiesen haben.

Wie aus diesen kurzen Bemerkungen ersichtlich ist, führte die weiterbildende Tätigkeit Alberts und Thomas keineswegs zur Zerstörung des actus purus-Begriffes; er wurde im Gegenteil in der Hand der großen Meister zu jenem gehaltvollen Begriff gestaltet, zu welchem er auf Grund einer logischen Auffassung werden sollte. Die Weiterbildung gab auch dem actus purus seine weiteren Rechte der Welt gegenüber. Gibt es kein von ihm unabhängiges Seiendes in der Welt, so kann es auch keine von ihm unabhängige Tätigkeit auf seiten des actus impurus geben. Außer der Schöpfung müssen wir auch einen beständig erhaltenden und diese ganze geschöpfliche Tätigkeit bis ins kleinste Detail begleitenden Einfluß annehmen.

Die philosophisch präzise Formulierung des christlichen Gottesbegriffes muß als ein Meisterwerk des hl. Thomas angesehen werden. Der Begriff ist derart gestaltet, daß er einerseits den effektiven Eingriff Gottes in den Weltlauf sicherstellt, anderseits zur Begründung der freien Wirksamkeit Gottes nach außen hin sehr geeignet erscheint, was beim platonisch-augustinischen Gottesbegriff des höchsten Gutes bekanntlich nicht der Fall ist. Es ist aber auch die andere Seite des Werkes nicht weniger meisterhaft ausgeführt: die Weiterbildung des Aristotelismus. Der dem Weltlauf gegenüber fast unnatürlich abgeschlossene actus purus des Aristoteles wird bei dieser Weiterbildung zum alles schaffenden und die ganze geschöpfliche Tätigkeit durchdringenden Gott des Johannes-Evangeliums. Hiermit wurde ein wesentlicher Mangel des Aristotelismus beseitigt.

Das gleiche könnten wir auch bezüglich vieler anderer Begriffe nachweisen: die Verbindung der aristotelischen Philosophie führte in den meisten Fällen zu einer Bereicherung, Vertiefung und logischen Entwicklung der Begriffe. Die Dogmen machten nämlich den forschenden Geist auf manche Punkte aufmerksam, deren weitere Entwicklung und nähere Beleuchtung im Interesse der Glaubenswahrheiten unbedingt notwendig erschien, während die Interessen der natürlichen Erkenntnisse dies gar nicht erheischten. Denken wir nur an die Lehre vom allerheiligsten Sakramente des Altars. Wie viele philosophische Fragen wurden

hierdurch geklärt und vertieft! Die Lehre von den Akzidenzien im allgemeinen, hauptsächlich aber die von der Quantität und vom Individuationsprinzip wurde eben in solchen Punkten klarer und tiefer, an deren Vertiefung Aristoteles gar nicht denken konnte, obwohl ihre Klarstellung zur Kristallisierung der Begriffe unbedingt notwendig war. — Die Theologie gewann auf diese Weise viel, die Philosophie aber wurde entschieden reicher.

Das Werk, welches Albert begonnen und der hl. Thomas vervollkommnet hat, wurde von den späteren Jahrhunderten fortgesetzt, aber noch immer nicht vollendet. Ein weites Feld der Weiterbildung steht noch immer den Forschern der kommenden Jahrhunderte offen. Gegen die Bescheidenheit und nüchterne Selbstbeherrschung, welche die beiden Männer in ihrer geschilderten Tätigkeit beobachteten, wurde innerhalb und außerhalb ihrer Schule oft und viel gefehlt, wodurch auch die Meister bei denjenigen in Verruf kamen, die sie nicht unmittelbar kannten. Der Name „Scholastik" wurde zu einem Spottnamen und es ist noch heute nicht leicht, die Vorurteile zu zerstreuen, obwohl man in das Wesen dieser Philosophie viel tiefer eingedrungen ist und auch der Umstand nicht mehr unbekannt ist, daß unter diesem Sammelnamen viele heterogene, positive und negative Richtungen subsummiert sind. Daß aber Albert und Thomas eine Philosophie schufen, die κατ' ἐξοχήν als „scholastisch" und christlich bezeichnet werden muß, kann für den Katholiken aus mehreren Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, für den Historiker aber aus jener geschichtlich nachweisbaren Tatsache als ausgemacht erscheinen, daß keines der gleichzeitig oder später auftretenden Systeme für die rationelle Durchdringung des Glaubensschatzes sich so geeignet und gefahrlos erwies, als das System, dem sich Albert und Thomas angeschlossen und das sie weitergebildet haben.

Diese kurze, skizzenhafte Schilderung des Werkes der beiden großen Männer kann uns hinlänglich überzeugen, daß ihre Tätigkeit keineswegs auf eine sklavische Verpflanzung der aristotelischen Gedankenwelt beschränkt war. Albert betont ausdrücklich, daß er Aristoteles keine die Beweiskraft seiner Argumente überschreitende Autorität zuschreibt. Den gleichen Standpunkt nimmt auch der hl. Thomas ein. Und gerade diese liberale Stellungnahme hat den glück-

lichen Ausgang ihres Werkes gesichert. Hierdurch vermieden sie nämlich einerseits die Gefahren, die mit der sklavischen Verpflanzung unzertrennlich verbunden sind — wie Irrtum im Glauben oder die Geringschätzung des Offenbarungsstandpunktes — anderseits aber bewahrten sie jene Originalität, welche der geniale Geist selbst dann beansprucht, wenn er die Daten einer fremden Gedankenwelt bearbeitet.

Die Originalität Alberts und Thomas' zeigt sich aber besonders in zwei Punkten. Erstens darin, daß sie mit einem fabelhaften Scharfblick jenes philosophische System aufgegriffen haben, welches zur wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Gedankenwelt das geeignetste ist, und daß sie diese ihre Aufgabe mit Vermeidung aller Gefahren und auf eine Weise gelöst haben, die sowohl den Vorfahren als auch den Zeitgenossen unbekannt war. Zweitens und hauptsächlich darin, daß infolge des beständigen Kontaktes mit den philosophischen Wissenschaften eine solche prinzipielle Entschiedenheit und ein solcher Weitblick sich bei ihnen ausgebildet hat, daß sich auch die später entstandenen Wissenschaften mit Zuversicht zu ihnen wenden konnten: sie fanden in ihren Werken nicht bloß eine prinzipielle Führung, sondern auch vielfach fertige Vorarbeiten. Man hat dies besonders an der Summa theologica oft bewundert. Meinerseits glaube ich, daß dies bei einem neuen, aufstrebenden Wissenszweig — bei der Religionspsychologie — bald handgreiflich nachgewiesen werden kann. Die prinzipielle Seite der religionspsychologischen Probleme ist in der Summa schon enthalten. Derjenige aber, der nicht bloß die fertigen Beobachtungen der Moral des Aquinaten verwertet, sondern auch den Hintergrund der einzelnen Artikel zu rekonstruieren sucht, wird eine fertige Religionspsychologie aus dem 13. Jahrhundert entdecken.

Der Sieg Alberts und des Aquinaten war auf der ganzen Linie ein vollständiger. Statt einer Korrektur, entschlossen sie sich zur Weiterbildung des Aristotelismus, wodurch sie alle Faktoren zur Einsicht brachten, daß Philosophie und Theologie nicht unbedingt feindlich gegenüberstehen und daß das Problem vom Verhältnis zwischen Glaube und Wissen ohne Verminderung der beiderseitigen Rechte und mit Vermeidung der Gefahr jeder Häresie gelöst werden kann. Dies hat ihnen die Hochschätzung und günstige Beurteilung von seiten der Kirche und ihres

Ordens sichergestellt. Der Orden trat schon auf den Generalkapiteln von 1278—79 für den hl. Thomas ein, die Kirche aber schloß sich seiner Lehre immer mehr und mehr an, bis sie dieselbe in konkretester Form zu ihrer offiziellen Lehre erklärt hatte. Die Verurteilung Stefans von Tempier (1277) und des Erzbischofs Kilwardby von Canterbury traf auch einige Lehren des hl. Thomas. Dies war jedoch nur ein Kampfsignal der mehr oder weniger schon damals niedergerungenen Richtungen. Der Kampf währte lange Jahrhunderte hindurch und daß er jetzt ziemlich eingestellt ist, kann man nur dem energischen Eingreifen des Hl. Stuhles verdanken, der aufs entschiedenste fordert, daß die Lehre des hl. Thomas befolgt und in ihrer ganzen Reinheit bewahrt werde.

Albert und Thomas bekämpften die entgegengesetzten Richtungen für gewöhnlich nicht mit den Waffen der Polemik, sondern mit positiven Werken. Von den Averroisten abgesehen, findet man bei ihnen nur wenige ausgesprochen polemische Werke oder Bemerkungen. Hierbei sind sie direkt bestrebt, die gut begründete Autorität der Vorfahren zu bewahren. Deshalb bleibt die Autorität des hl. Augustinus in bezug auf Glaubenssachen ganz intakt. In dieser Beziehung darf man zwischen Albert und Thomas keinen wesentlichen Unterschied anerkennen, und aus dem Umstand, daß Albert in der Philosophie Aristoteles, in der Theologie aber den hl. Augustin für entscheidende Autoritäten ansieht, auf keine doppelte Buchführung schließen[1]. Beide folgen mit ungeteilter Anerkennung dem Urteil der Kirche, welche dem hl. Augustin in gewissen Punkten eine ausschließliche, in anderen aber eine gut begründete Autorität zuschreibt. Weder Albert noch Thomas darf man ein Doppelspiel vorwerfen, denn die gleiche aristotelische Gedankenwelt durchdringt sowohl ihre Philosophie als auch ihre Theologie überall, wo es sich statthaft erwies, obwohl bei Albert aus den schon angegebenen Gründen nicht so prägnant wie beim Aquinaten und mit viel mehr Schwankungen zwischen Aristotelismus und Augustinismus. Nur

[1] „Augustino in his, quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis credendum est si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur plus ego crederem Galeno vel Hyppocrati; et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis.“ II. Dist. 13, a. 2, ad 1.

dann könnte man ihm Vorwürfe machen, wenn er in seiner Theologie die aristotelischen Prinzipien der augustinischen Schule zuliebe verlassen würde. Dies kann aber keineswegs nachgewiesen werden. Augustinisch-platonische Elemente kommen sowohl bei Albert wie auch beim hl. Thomas zahlreich vor. „Non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duorum philosophorum, Aristotelis et Platonis," sagt Albert und der hl. Thomas ist hierin mit ihm einverstanden. Sie werden zwar keineswegs Eklektiker, aber sie schrecken auch vor dem Gedanken nicht zurück, die Mängel des Aristotelismus aus der Gedankenwelt Platons zu ersetzen. Wir finden dies sogar bei wichtigen Punkten, wie es z. B. bei der Erklärung der höheren, prophetischen Erkenntnisweise oder bei der Bestimmung der Erkenntnis der Engel der Fall ist. Es ist kaum möglich, den platonischen Kolorit des soliden aristotelischen Grundtones zu verkennen.

Die Gedankenwelt des hl. Augustinus und der Neuplatonismus des Areopagiten erweisen dem hl. Thomas überhaupt manche Dienste beim logischen Ausbau seiner Engellehre. Anspielungen auf die Erkenntnistheorie des Neuplatonismus kommen manchmal vor, aber natürlich in der augustinisch-christlichen und infolgedessen annehmbaren Form. Es ist überhaupt interessant, daß der Aquinate, wenn er von oben nach unten konstruiert, seine Zuflucht zu platonischen Prinzipien nimmt, wie im schon erwähnten Fall, wo er das esse participatum aus dem esse per se subsistens ableitet. Er gibt hierbei seinen aristotelischen Standpunkt nie auf, sondern verbindet ihn mit dem fremden Element auf eine Weise, daß beim Zustandekommen der Folgerung die Kraft beider Elemente nach der ihnen eigenen charakteristischen Seite harmonisch zusammenwirkt. So ist z. B. das Prinzip „omne, quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam" in seiner platonischen Fassung und Verwendung nur zur Bestimmung einer exemplarursächlichen, keineswegs aber der wirkursächlichen Beziehung geeignet. Die Verbindung mit der aristotelischen Spekulation über das esse erfordert beim hl. Thomas die Anerkennung des wirkursächlichen Verhältnisses.

Auch in anderer Beziehung zieht der hl. Thomas Nutzen aus dem Platonismus. Der Intellektualismus der

aristotelischen Richtung ist der Begründung der Mystik weniger günstig, da hier das affektive Leben die führende Rolle spielt. Der Platonismus räumt dem letzteren den Vorzug ein. Da aber der hl. Thomas die Phänomene des mystischen Lebens nicht bloß als geschichtliche Tatsachen, sondern als eigene Erlebnisse kannte, so mußte er auch dieser Art des Lebens und der Erkenntnis einen Platz in seinem System einräumen. Seine Artikel von wahrhaft ewigem Werte über die Gaben des Hl. Geistes bezeichnen diesen Platz. In ihnen gab er einerseits Kriterien zur Beurteilung der wahren Mystik und des echten mystischen Lebens; anderseits aber, da er neben der Hochschätzung dieser Lebenserscheinungen höchsten Ranges seine Prinzipien und seine Hochachtung vor der gewöhnlichen natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis und vor einem solchen Leben intakt beibehielt, gab er durch die Betonung der Notwendigkeit einer Kontrolle von seiten des Verstandes einen solchen Zügel in die Hand der berufsmäßigen Mystiker, wie ihn der Voluntarismus des augustinischen Platonismus — zum Schaden so vieler Seelen — zu geben nicht imstande war.

Die selbständige und die Grundprinzipien des eigenen Systems immer bewußtermaßen beachtende Stellungnahme fremden Systemen gegenüber legen auch ein Zeugnis für den weiten Gesichtskreis und die synthetische Genialität Alberts und Thomas' ab. Im Interesse ihres Glaubens können sie aus allem Nutzen ziehen und ihre ganze wissenschaftliche Tätigkeit wird von der Überzeugung belebt, daß, wie alles für die Auserwählten da ist, so auch alles dem Glauben dienstbar gemacht werden muß. Der Umstand aber, daß sie die fremden Elemente in ihr eigenes System organisch eingliedern konnten, beweist, mit welcher Souveränität sie ihre eigene Gedankenwelt beherrschten und wie bewußt sie ihr Ziel immer vor Augen hielten.

Über den Wert des Werkes von Albert und Thomas haben übrigens die vergangenen Jahrhunderte das kompetenteste Urteil gefällt. Die christliche Philosophie konnte ihr Unternehmen nur approbieren, eine Korrektur war nicht nötig gewesen. Mag auch das Lob „praecipui viri in philosophia" im Munde Sigers nur als Spott klingen, so wäre es auch als ernstgemeinte Anerkennung wohl am Platz gewesen. Es konnten wenigstens die kommenden Jahr-

hunderte besätigen, daß die tiefe Weisheit und der weite Gesichtskreis der beiden Männer den Lobspruch zu einem berechtigten machten. Dies um so mehr als man seitdem oft genug aufmerksam gemacht worden war, daß die Stellungnahme Alberts und des Aquinaten sicherer und inhaltlich viel solider ist als jene der damals und seither bekannten Richtungen. Sicherer, da sie den Agnostizismus, der im platonischen Augustinismus noch in mancher Beziehung drohte, vollends ausgeschlossen hat. Was der Neuplatonismus von der Nichterkennbarkeit Gottes offen gelehrt hat, kehrt hier und da nicht nur beim Areopagiten, sondern auch bei anderen wieder, die sich auf ihn stützen. Vielleicht können und müssen wir in den meisten Fällen es auch im guten, christlichen Sinn erklären, aber in letzter Analyse handelt es sich hier nicht um Erklärungen, sondern um prinzipielle Fragen und um prinzipielle Sicherstellung. Eine solche prinzipielle Sicherheit bot aber der platonische Augustinismus keineswegs, wie wir schon angedeutet haben. Demgegenüber erhob zwar die Erkenntnistheorie Alberts und des hl. Thomas durchaus nicht den Anspruch auf eine allseitig beruhigende Lösung; eine Versicherung vermochte sie jedoch trotzdem zu gewähren, daß nämlich dasjenige, was sie angeboten hat, solid, zuverlässig und wahr ist.

Auch inhaltlich ist ihre Philosophie wertvoller als die ihrer Zeitgenossen. Im Anschluß an die bisher berührten Probleme möchten wir uns nur auf die Erkenntnis der übersinnlichen Dinge berufen. Wenigstens in wissenschaftlicher Beziehung und mit Rücksicht auf den objektiven Wert hängen alle unsere Erkenntnisse in der Luft, die wir nicht aus der Erfahrung oder gestützt auf ihre Daten erworben haben. Ohne das sinnliche Substrat kann vielleicht eine starke innere Überzeugung in uns entstehen, aber wir vermögen nicht, sie zu verteidigen und anderen wissenschaftlich mitzuteilen. Die Philosophie Alberts und des Aquinaten führte das Prinzip auf der ganzen Linie durch und bot auf diese Weise so zuverlässige und solide Begriffe auch in bezug auf die übersinnlichsten Gegenstände, wie dies die platonisch-augustinische Richtung gerade wegen ihren vielfachen subjektiven Tendenzen zu bieten nicht imstande war.

* * *

Die größte Tat der mittelalterlichen Wissenschaft ist der Abschluß des langwierigen Gärungsprozesses der Versöhnung von Glaube und Wissen. Albert und Thomas haben hieran den Löwenanteil. Der Augustinismus, den sie verließen, versprach große Vorteile, indem in ihm die Ansprüche der Gnade und des in die übernatürliche Ordnung erhobenen Menschen zur Geltung zu gelangen schienen. Daß er aber den Rechten des in seiner Erkenntnis auf die Erde angewiesenen Menschen nicht vollends gerecht werden konnte, haben wir schon angedeutet. Der Aristotelismus versprach hingegen eine menschliche Weltanschauung und menschenähnliche Glaubensüberzeugung von der Systematisierung des Glaubensinhaltes angefangen bis zu jener Einsicht hinauf, die auf diesem Gebiet nur möglich ist. Da er ferner die Ansprüche der Gnadenordnung nicht prinzipiell ausschloß und einer organischen Weiterbildung und Ergänzung kein Hindernis in den Weg legte, konnte aus ihm durch die synthetische Genialität Alberts und des Aquinaten jene christliche Philosophie werden, welche allen Ansprüchen, sowohl denen des Menschen als auch jenen des in die Gnadenordnung erhobenen Christen gerecht wird. Hierin liegt die schönste Frucht der jahrzehntelangen Bemühungen Alberts und Thomas, hierdurch haben sie uns zum größten Dank verpflichtet und zur organischen Weiterbildung der Philosophie und der christlichen Theologie den Weg gezeigt.